















1955h

# DIE HAUPTLEHREN DES AVERROES

NACH SEINER SCHRIFT:

DIE WIDERLEGUNG DES GAZALI

AUS DEM ARABISCHEN ORIGINALE  
ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

<sup>ant</sup>  
M. HORTEN



189755.

11. 6. 24.

BONN 1913

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG

D<sup>R.</sup> JUR. ALBERT AHN,





Germany



## Vorwort.

---

Die „Widerlegung der Angriffe Gazalis“ auf die griechischen Philosophen ist für die Feststellung der Gedanken des Averroes gerade deshalb von grosser Bedeutung, weil er hier seine heiligsten Überzeugungen gegen die Einwände eines 5 Gegners verteidigen muss, also das hervorzukehren hat, was er selbst als den festen Kern seines geistigen Lebens und seiner Weltanschauung ansieht. In der späteren Entwicklung der islamischen Philosophie spielte dieser Waffengang des Averroes mit Gazali nochmals eine Rolle. Sultan Muhammad 10 stellte nach der Eroberung Konstantinopels den Gelehrten die Preisaufgabe, zwischen den beiden Kämpfern zu entscheiden, wem der Sieg zuzusprechen sei. Es bewarben sich Tūsi (Ali) 1482 †, der unterlag, und Hogazade 1488 †, dem der Sieg zugeschrieben wurde. Seine Schrift wurde in den orientalischen 15 Ausgaben der beiden erstgenannten Schriften als Randglosse mit herausgegeben.

Der Name des Averroes ist mit dem Probleme des Kampfes zwischen Glauben und Wissen seit dem Mittelalter eng verknüpft. Man hat sich gewöhnt, in ihm den Vor- 20 kämpfer gegen die islamische Orthodoxie zu sehen. Aus diesem Grunde suchte man die diesem widersprechenden Äusserungen unseres Philosophen umzudeuten oder nicht ernst zu nehmen. Da in diesen Äusserungen nun aber die in Frage kommenden Schriften des Averroes („Die Harmonie zwischen 25 Glauben und Wissen“, „Spekulative Dogmatik“, hrsg. von Müller: Philosophie und Theologie des Averroes; München 1859. Übers. ib. 1875) mit dem vorliegenden Werke (bes. 67, c) übereinstimmen, hat man die Verteidigung der islamischen Orthodoxie als eine Grundtendenz des Aver- 30



roes anzusehen, wie sie auch bei Avicenna und Farabi eine solche war. Averroes ist ein Apologet des Koran. Wie dabei in Averroistischen Kreisen die Sage von dem Freigeist und Religionsfeind Averroes auftreten konnte, ist ein Problem für sich, das hauptsächlich die Geschichte der christlichen Scholastik angeht (aber ohne Untersuchung der Übersetzungsfehler in den lateinischen Wiedergaben von Schriften des Averroes nicht lösbar ist).

Die vortreffliche Studie, die de Boer 1894 über dieses Thema veröffentlicht hat, lässt naturgemäss den Wunsch entstehen, die betreffenden Quellen in extenso kennen zu lernen. Diesem Wunsche der Historiker der Philosophie ist um so mehr nachzukommen, als das Original eine ganze Fülle von Daten bietet, die noch unbekannt sind und für die Geschichte der Philosophie verwertet werden müssen. Das betreffende Werk des Averroes trägt den Titel: „Der innere Widerspruch der Philosophen“ (d. h. der philosophischen Systeme; vgl. Miguel Asin: *Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El-Ghazâlî et d'Averroes* Rev. Afric. 1906 n. 261 et 262 und Gauthier: *ibn Rochd* 99) und wurde in Kairo bereits mehrere Male (1884. 1901. 1903 — nach dieser letzten Ausgabe sind die Zitate zu verstehen) gedruckt<sup>1</sup>). Die von 1884 wurde von de Boer und Carra de Vaux (Muséum 1899 f.) benutzt. Sie stimmt mit den späteren sogar in der Zeilenzählung nahezu (von 5 Zeilen bis auf  $1\frac{1}{2}$  Seite) überein. Zur Zeit Renans (s. Gauthier: *ibn Rochd* 178 unt.) „hielt man dieses Werk für verloren. Es existiert von ihm eine schlechte, mittelalterliche, lateinische Übersetzung, die Calo Calonymus herstellte. Sie wurde unter dem Titel *Destructio destructionum* in der lateinischen Ausgabe der Werke des Averroes veröffentlicht“. Die vorliegende Übersetzung schliesst sich gewissenhaft, jedoch nicht sklavisch an das arabische Original an. Dinge,

---

1) *Gazalis Tahafut* allein lithogr. Bombay 1887 (1304). Ausser den Angaben bei Brockelm. I 425 Nr. 55. 462 Nr. 5. II 204 Nr. 2. 230 Nr. 3 vgl. die Mss. Kairo VI 90. 102. Gotha 1164 (dort Näheres), Wien 1519. Barbier de Meynard, *Journal asiatique* 1877 I p. 30. *Escur.* 1. 628, 2. Paris 884. Die Ausgabe Kairo 1901 u. 1884 stimmen mit der 1903 auch in den Fehlern überein, besitzen also kaum einen selbständigen Wert.



die man philosophisch interessierten Lesern nicht vorsetzen darf (Korantexte, Vorhaltungen an Gazali im Predigertone, Weitschweifigkeiten . .), wurden übergangen, diese Kürzung jedoch angedeutet. In dem für den Orient wichtigsten Probleme der Anfangslosigkeit der Schöpfung wurden auch die 5 Angriffe Gazalis genauer wiedergegeben. In den späteren Problemen genügte eine Zusammenfassung des Inhaltes dieser.

Es ist nicht erforderlich, die Zusammenhänge oder Parallelerscheinungen zu den einzelnen hier behandelten Thesen in der griechischen respektive scholastisch-lateinischen Philo- 10 sophie aufzuzeigen, da dieselben offen am Tage liegen (vgl. Horten: Die Ringsteine Farabis und Derselbe: Die Metaphysik Avicennas). Thomas behandelt die hier als Lehre über Gott bezeichneten Probleme in der I qu. III, der Summa theolo- 15 gica, in folgender Reihenfolge, deren Gegenüberstellung mit der Gazalis lehrreich ist: 1. Die Unkörperlichkeit Gottes; 2. Gott ist weder aus Materie und Form zusammengesetzt, noch 3. aus Suppositum (Individuum) und Natur<sup>1)</sup> (Wesen- 20 heit), noch 4. Dasein und Wesenheit. 5. Gott ist nicht innerhalb eines Genus (logische Einfachheit, während 2, 3 u. 4 die reale Einfachheit behandeln). 6. Gott ist frei von Akzidenzien (bei Averroes: Lehre von den Eigenschaften). 7. Gott ist absolut einfach. 8. Gott kann sich nicht mit anderen Dingen verbinden. Die von Averroes beständig betonte Lehre, dass das Wissen Gottes die Ursache der Dinge sei, behandelt 25 Thomas Sum. I 14 art. 8, indem er jedoch den göttlichen Willen nicht ausschliesst, also den Standpunkt der islamischen Peripatetiker mit dem Gazalis vereinigt: Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere (so häufig bei Averroes). Unde necesse 30 est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem adiunctam. Die von Gazali angewandte Reihenfolge hat kein sachliches Prinzip — dann müssten die Fragen 9 u. 10 (2 VII u. VIII) voranstehen — sondern ein polemisches: Die Vorwürfe gegen die Philosophen sollen 35 eine Steigerung erfahren (Fr. 9 u. 10). Die positiv-

---

1) Der Gebrauch des Wortes Natur im Sinne von Wesenheit ist averroistisch.

theologischen Fragen stellte Gazali nach dem Vorbilde der islamischen Theologie (vgl. sogar die Metaphysik Avicennas) ans Ende.

Zur Beurteilung der Philosophie des Averroes sind folgende Punkte hervorzuheben. 1. Zwei wesentlich verschiedene Grundsätze werden (I 1) zusammengeworfen, der: *ex uno non fit nisi unum* und der andere: in jeder Kategorie muss ein Per se sein, das das Erste in dieser Kategorie ist und zugleich die Ursache aller übrigen Dinge in derselben, die dort nur *per accidens* sind. *Id quod est per se est causa eorum quae sunt per accidens*. Der erste, ein plotinischer, ist der Denkweise des Aristoteles fremd. Averroes fand ihn nicht in der Philosophie seines grossen Meisters. Dort herrscht aber der zweite Grundsatz vor, der seinem Ursprunge nach platonisch ist und den Grund für die Aufstellung der Ideenlehre Platos enthält. Aristoteles übernahm ihn in seinem etwas ungebildeten Sinne. Äusserlich sieht dieser dem ersten in mancher Beziehung ähnlich: In beiden handelt es sich um eine systematische Ordnung des Wirklichen und um das Kausalverhältnis in ihm. Dadurch liess Averroes sich verleiten, beide zu identifizieren und den ersten als ein Missverständnis des zweiten hinzustellen — ein schwerer philosophischer Irrtum, dessen sich Avicenna nicht schuldig gemacht hat. 2. Die Wissenschaft ist der Offenbarung untergeordnet. Der menschlichen Vernunft sind Grenzen gesteckt (67, 6), die Mysterien, die sie nicht überschreiten kann (z. B. die innergöttlichen Vorgänge). Nur an der Hand der koranischen Offenbarung schreitet sie über diese Linien hinaus. Die letzte Vollendung des natürlichen Wissens ist durch jene übernatürliche Erkenntnis gegeben. Dass diese das Wissen einschränkt oder hindert, ist natürlich undenkbar, da eine Wahrheit höherer, Gott näher stehender Ordnung das unvollkommene Stückwerk des menschlichen Wissens nur heben, fördern und veredeln kann. Zwischen Koran und Philosophie besteht also die innigste Harmonie. 3. De Boer äussert sich S. 40, 2 unt. über die Schöpfung bei Averroes: „Keine ursprüngliche Tat setzt die Materie, sondern sie ist ewig wie der Schöpfer.“ „Ewig“ bedeutet hier zweifellos: unerschaffen. In diesem Sinne leugnet Averroes jedoch die Ewigkeit der Welt. Gott setzt nach ihm in einer ab-



soluten (ursprünglichen) Tat die ganze Welt einschliesslich der Materie, indem er sie aus dem Nichts zum Dasein führt (46, 12. 42, 4. *eductio entis de non ente in ens*), sie also im eigentlichen Sinne erschafft. Ausdrücke, die besagen, die Materie könne nicht relativ entstehen, d. h. nicht aus einer anderen Materie werden, veranlassten den genannten verdienstvollen Forscher zu seiner Aufstellung. Ein relatives Werden der letzten Elemente der Dinge, der Materie und der Form, ist allerdings unmöglich, da nur das Kompositum aus ihnen werden kann. Ein absolutes Entstehen aus dem Nichts ist damit jedoch nicht ausgeschlossen. Ein zeitliches, phasenweise verlaufendes Werden (aus einem Stoffe) und ein zeitloses, in instanti erfolgendes Entstehen (aus dem Nichts) sind wohl zu unterscheiden. — Andere Wendungen des Averroes besagen: Gott ist der erste Beweger des Weltalls, der Weltbildner. Die Materie wird also von ihm vorausgesetzt. Beide Lehren sucht unser Philosoph jedoch zu vereinigen: Die Bewegung und die Ordnung sind den Weltdingen wesentlich. Wer ihnen also jene beiden Bestimmungen verleiht, gibt ihnen zugleich das Wesen und das Sein im absoluten Sinne (ex nihilo). Dass diese Lehre philosophisch grosse Bedenken hat, bildet eine Instanz gegen die bisherige Überschätzung des Averroes als des „grössten“ Philosophen im Islam. Sie ändert an der Tatsache dieser Thesis bei ihm nichts. 4. Die Sphären sind einfach, d. h. sie können nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Sie sind keine reinen Formen — dann wären sie Engel — folglich reine Materie — eine sehr bedenkliche Vorstellung; denn die Materie ist in sich das unvollkommenste Ding. Wenn die Sphären vollkommene Körper sind, können sie dies nur durch eine Form sein, oder man müsste zwei erste Materien annehmen. Diese Schwierigkeiten wären leicht umgangen worden, wenn Averroes die Sphären in dem Sinne als einfach aufgefasst hätte, in dem die Elemente Luft, Feuer usw. einfach sind. 5. Nur solche Dinge (77, 19), die aus Materie und Form zusammengesetzt sind, können definiert werden. Einfache Gegenstände sind undefinierbar — eine Verwechslung des Logischen (Genus und Differenz) mit dem Ontologischen (Hyle und Form). 6. Das Kausalgesetz (Frage 17), das Gazali angriff, glaubt er

durch Hinweis auf die sinnliche Erfahrung rechtfertigen zu können. Einen Versuch der Begründung dieses Gesetzes unternimmt er nicht. Er verwechselt also die Rechtfertigung dieses Gesetzes für das praktische Leben und seine wissenschaftliche Fundierung.

7. Per se Seiend nennt Averroes jedes immer aktuell existierende Ding, z. B. die Sphäre (83, 6). Das Dasein kann ihm daher nicht verliehen werden, da es dasselbe aus sich besitzt. Eine Ursache der Existenz ist für dieses Ding nicht zu suchen. Dabei kann es aber eine ewige Ursache seiner Bewegung besitzen, und diese bringt zugleich seine Wesenheit von dem Nichtsein zum Sein. Indirekt empfängt es also auch das Dasein. Der Widerspruch in dieser Lehre liegt auf der Hand. Ein Ding, das in irgendeiner Weise, direkt oder indirekt das Dasein empfangen kann, existiert ab alio, nicht per se. Nach dem rein äusserlichen Momente, ob es ewig existiert, darf man diese Frage nicht entscheiden; denn eine ewige Wirkung, also ein kontingentes Ding, das von Ewigkeit durch Gott sein Dasein erhält, ist möglich. Auf dieser Begriffsbestimmung des per se Seienden, die man als eine unphilosophische und oberflächliche bezeichnen muss, beruht nun die Leugnung der Kontingenz bei Averroes, die in ihrer Eigenart und Begründung besonders betrachtet werden muss.

Averroes sucht in seiner spekulativen Dogmatik den Kontingenzbeweis Avicennas zu widerlegen (39, 7): „Jedes Wirkliche, ausser Gott, ist kontingent und möglich, wenn man es in sich (ohne Beziehung zu seiner Ursache) betrachtet. Es gibt zwei Arten dieser möglichen Dinge. Die eine ist möglich in Beziehung auf ihre Ursache (indem diese noch nicht vorhanden ist oder noch nicht aktuell wirkt), die andere notwendig in Beziehung auf die Ursache, kontingent in sich selbst betrachtet. Der in jeder Hinsicht Notwendige ist die erste Wirkursache (Gott). Diese Lehre ist durchaus hinfällig. Das in sich und seinem Wesen Kontingente kann nicht von Seiten der Wirkursache zu einem Notwendigen werden. Es müsste sich sonst die Natur des Kontingenten in die des Notwendigen verwandeln (also in sein Kontrarium). Man könnte einwenden: Unter „kontingent in sich selbst“ versteht



Avicenna: Denkt man sich die Wirkursache entfernt, dann wird auch das Kontingente aufgehoben (vernichtet). Antwort: Diese Aufhebung ist unmöglich und dieses ist nicht der Ort, mit jenem Menschen (!Avicenna) zu diskutieren.“ Vom kritischen Standpunkte aus ist zu bemerken: Averroes scheint für <sup>5</sup> die Gedanken Avicennas mit einer merkwürdigen Blindheit geschlagen zu sein. Dadurch, dass das contingens in se zugleich ein necessarium ab alio ist, wird das Wesen des Kontingenten nicht zu einem Notwendigen. Dieses träte nur ein, wenn es zugleich ein necessarium in se wäre oder würde. <sup>10</sup> Die Sache liegt vielmehr so, dass jedes necessarium ab alio zugleich ein contingens in se sein muss; denn sonst kann es überhaupt keine Wirkung einer Ursache werden. Dieses möge zugleich eine Warnung sein, den Averroes nicht als den bedeutendsten Philosophen des Islam zu betrachten, wie es die <sup>15</sup> traditionelle Meinung besagt. In diesem Punkte hat er sicherlich geirrt.

8. Das Problem des göttlichen Wissens ist ein anderer Angelpunkt der islamischen Philosophie. Aus diesem Grunde möge auch betreffs dieses Problemes eine Parallelstelle aus <sup>20</sup> einer anderen Schrift des Averroes herangezogen werden, besonders da die Ausführungen in diesem Buche noch manche Fragen offen lassen. Über das Wissen Gottes schrieb Averroes einen „Anhang“ zu seiner Schrift: „Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben“ (Müller 128 ff. Übersetzung 119 ff.). <sup>25</sup> Als Prinzip wird dort vorausgesetzt: Wahrheit ist die Kongruenz zwischen der logischen und der realen Ordnung. Wenn also das Wissen Gottes immer wahr sein soll, muss es mit seinen Objekten den Weltdingen immer kongruent sein. Nun aber verändern sich die Objekte beständig, sei es vom <sup>30</sup> Nichtsein zum Sein und umgekehrt oder von einem Zustande zum andern. Folglich muss das göttliche Wissen sich ebenfalls ändern — eine Unmöglichkeit. In der Antwort weist Averroes zunächst die Auffassung der altorthodoxen Theologen (Das Wissen Gottes ist immer dasselbe — Antwort: Dann <sup>35</sup> ist es unwahr, weil nicht mehr kongruent mit den Dingen) und die Gazalis ab (Das Wissen ist eine Relation. Diese verändert sich nicht, wenn ein Terminus sich verändert — Antwort: Gazali verwechselt die Relation selbst und ihren Ter-

minus. Dieser bleibt unverändert, jene wird jedoch umgestaltet. Also müsste sich das Wissen Gottes, das die Relation selbst ist, verändern). In der Lösung dieser Schwierigkeit betont Averroes die Verschiedenheit der Beziehung des göttlichen (aktiven, schöpferischen) Wissens zur Welt und des menschlichen, geschöpflichen (passiven, verursachten) zu ihr. Beide Arten des Wissens sind inkommensurabel. Die Wirkursache verändert sich dadurch nicht, dass ihre Wirkung eintritt. Ebenso wenig verändert sich das göttliche Wissen, wenn die Welt und ihre Veränderung durch dieses Wissen erschaffen werden. Gott ist ja die Wirkursache der Dinge, nicht insofern er existiert oder sonst eine Bestimmung hat, sondern insofern er die Welt erkennt (Leugnung des Willens Gottes). — „Es ist zu verwundern (ib. 131), wie man von theologischer Seite (Gazali) so verblendet sein konnte, den Philosophen nachzusagen, sie lehrten: Gott erkenne die Individua nicht. Lehren sie doch, das Wissen Gottes bringe die Dinge hervor (was man aber nicht erkennt, kann man nicht hervorbringen) und warne in Träumen und Offenbarungen von individuellen Ereignissen der Zukunft“ (es muss dieselben also zuerst erkennen) <sup>1)</sup>.

9. Die Frage des Streites zwischen Glauben und Wissen löst Averroes auch in dieser Schrift in durchaus klarer Weise, die sich für ihn aus der Annahme einer übernatürlichen Offenbarung ergibt: „Kein Mensch (88, 21) ist unfehlbar in seinem

---

1) Diese Lösung des Averroes ist nur dann zu verstehen, wenn man sich denkt, Gott fasse die ganze Summe der Weltwirklichkeit mit allen ihren Veränderungen zu den verschiedenen Zeiten und Orten in seinem Wissen als eine Einheit, also simul tota. Diese ist dann die eine Wirkung des Wissens, die als Summe der Veränderungen unveränderlich ist. Denkt man sich das Wissen Gottes aber in der Weise, dass es sich distributiv auf jedes einzelne Ding wie auf eine selbständige, in sich abgeschlossene Einheit erstreckt, dann muss es veränderlich sein, da es unendlich viele Objekte (nicht nur ein kollektives, unveränderliches Objekt) besitzt und von dem einen zum anderen übergehen muss. Freilich bleibt es bei der Erschaffung eines einzelnen Dinges unverändert, wie Averroes betont. Aber bei seinem Übergange zu anderen Dingen oder anderen Daseinsformen desselben Dinges unterliegt es der Veränderung. Averroes hat diesen Punkt nicht berührt.



Erkennen, es sei denn derjenige, den Gott unfehlbar machte, indem er ihm ein „göttliches Ding“ (eine übernatürliche Erleuchtung) verlieh, die ausserhalb der menschlichen Natur liegt. Dieses sind die Propheten.“ Die beiden Ordnungen, das Natürliche und Übernatürliche, werden hier scharf geschieden. Die menschliche Natur ist begrenzt und kann das Übernatürliche aus sich nicht erreichen. Dieses liegt vielmehr ausserhalb des gesamten Kreises der Natur. Es ist also nicht etwa graduell von dem Natürlichen unterschieden — dann könnte der vollkommenste Mensch es erlangen — sondern wesentlich. Es sind zwei total verschiedene Gebiete. Zugleich ist aber klar, dass bei dieser Sachlage das natürliche Wissen (hier die aristotelische usw. Philosophie) im Konfliktfalle, der nur ein scheinbarer sein kann, dem unvergleichlich höherstehenden Erkennen der Offenbarung (hier dem Koran) nachzugeben hat. Wer sich die hier aufgezählten Punkte vergegenwärtigt, wird zugeben, dass Averroes als Philosoph und systematisch-konstruktiver Denker im Mittelalter und bis auf unsere Zeit sehr überschätzt wurde. Es gereicht mir zu besonderer Freude, konstatieren zu können, dass de Boer schon vor vielen Jahren gegen diese Überwertung Front gemacht hat (l. c. passim bes. 82 A. 94, 5 unt.). Er nennt den Averroes „auf empirischem Gebiete ziemlich reaktionär“. Dies gilt von der Lehre über die inneren Sinne, in der er die Weiterbildung Avicennas nicht annahm. Es gilt aber auch im allgemeinen von seiner Grundtendenz, die Philosophie auf das Niveau des Aristoteles zurückzuschrauben und jede Weiterbildung abzuschneiden. Was würde man heute zu dem Unterfangen sagen, das der modernen Philosophie jede Weiterentwicklung über Kant hinaus verbieten wollte? Als kritischer Kommentator des Aristoteles wird Averroes trotzdem immer seine Bedeutung behalten.

Eine eigenartige Rückständigkeit zeigt Averroes in der Lehre von der Universalität des Geistes. Nach Aristoteles ist das Individuationsprinzip in der Materie (*materia signata*) zu suchen. Führt man diese Lehre einseitig durch, so begibt man sich der Möglichkeit, ein geistiges Wesen als Einzelding zu fassen. Es existieren dann nur geistige Universalien als Substanzen — auch ein Widerspruch in sich; denn eine Substanz

ist immer ein Einzelding, ein Universale nur ein ens logicum. Um diesen Irrgang zu vermeiden, betonte Avicenna, dass man zwischen (materiellem) Individuum und Einzelding zu unterscheiden habe. Das Individuum wird nur durch die Materie individualisiert. Es können aber auch Einzeldinge (Objekte eines individuellen Hinweises als „dieses da“) existieren, ohne dass in ihnen eine Materie vorhanden ist, die Geister. Sie werden durch ihre Substanz individualisiert. Da sie reine Formen sind, korrespondieren sie in den materiellen Dingen, den Spezies, nicht den Individuen. Sie sind subsistierende Spezies, platonische Ideen, „reine Wissenschaften“, wie Farabi sich ausdrückt; denn das Wissen nimmt die reine Form aus dem Stoffe und stellt diese für sich hin. Auf diese Weise ist es verständlich, dass reine Geister Einzelsubstanzen sind.

Averroes verfiel wieder in den von Farabi und Avicenna bereits überwundenen Fehler, indem er jede Individuation aus der Materie ableitet. Dann kann natürlich kein unmaterielles Ding ein Individuum sein — auch Gott nicht. Vielleicht ist von hier aus auch der pantheistische Zug bei Averroes zu verstehen: Gott ist die universellste Substanz, die sich zur Welt differenziert. Indem Averroes also Universalität und Geistigkeit gleichsetzt, gibt es für ihn nur eine Substanz des menschlichen Geistes, an der alle Menschen partizipieren: Wenn er trotzdem an einem persönlichen Fortleben nach dem Tode festhält — und zwar aus innerster Überzeugung, nicht etwa, wie man vermutet hat, aus trügerischer Spiegelfechtereier —, so dass jedenfalls die jenseitige Vergeltung gesichert ist, so verzichtet er damit auf eine strenge Konsequenz in seinem Systeme und beruft sich auf ein Mysterium. Die Lehre über die Einheit der Seelensubstanz entwickelt Averroes in dieser Schrift allmählich. Die ersten Texte rechnen mit der Möglichkeit vieler individueller geistiger Substanzen (wenigstens ad hominem S. 31). Die späteren lassen keine andere Deutung als die von einer einzigen Seelensubstanz zu (34, 14). Ein eigenartiger und interessanter Widerspruch ergibt sich aus 114, 14 s. 305, 26 ff.; 201, 23 s. 308, 11 ff. und 274, 21 s. 310, 36. Vielleicht lässt derselbe sich in der Weise lösen, dass man die Seele in ihrem innersten Wesen (auch bei ihrer Verbindung mit dem Leibe) als universell auffasst, während



die Individualisierung durch die Materie nur dem Kompositum gilt. In sich betrachtet befindet sich also die Seele im Diesseits in derselben universellen Seinsweise wie im Jen-  
 seits vgl. 322 Nr. 54. — Für manche im systematischen Ver-  
 zeichnisse aufgezählten Begriffe (z. B. Erkenntnistheoretisches,<sup>5</sup>  
 die Modi des Seins, die Substanz usw.) finden sich auf jeder  
 Seite einige Daten, so dass keine vollständige Aufzählung  
 möglich ist. Es konnten nur die Hauptpunkte hervorgehoben  
 werden. Alle nicht-metaphysischen (also logischen und natur-  
 wissenschaftlichen) Begriffe zu registrieren war naturgemäss<sup>10</sup>  
 nicht möglich. Die Indices wurden besonders im Hinblick  
 auf eine spätere zusammenfassende Darstellung — als er-  
 leichternde Vorarbeit für diese — sorgfältig ausgearbeitet. —  
 Die Erläuterungen (S. 295 ff.) sind nicht als addenda auf-  
 zufassen. Sie gehören nicht in den Text, dessen Zusammen-<sup>15</sup>  
 hang sie sprengen würden. Daher mussten sie zu einem  
 Anhange zusammengefasst werden.

Ein neues Problem wird durch die pantheistischen Aus-  
 drücke (z. B. 113,<sup>9</sup>) des Averroes aufgeworfen. Frei und  
 offen wird er wohl an keiner Stelle seiner Schriften den<sup>20</sup>  
 Pantheismus vertreten haben. Man müsste aber alle die  
 Äusserungen untersuchen, die sich auf die pantheistischen  
 Mystiker (die Şufis) erstrecken. Die Art und Weise, wie er  
 diese z. B. 113,<sup>10</sup> ff. beurteilt, muss als eine fraternisierende,  
 ja billigende bezeichnet werden. Aus seinen Worten ist zu<sup>25</sup>  
 entnehmen, dass er deren Lehre als die esoterische Er-  
 kenntnis ansieht, die das Wesen der Dinge erfasst und alle  
 Schwierigkeiten, z. B. betreffs des göttlichen Erkennens, löst.  
 Stand ihm die mystische Intuition höher als die philosophische,  
 die durch demonstrativen Beweis (den er immer als das Wich-<sup>30</sup>  
 tigste anpreist) erreichbar ist? Mit seiner sonstigen Vorliebe  
 für Aristoteles wäre dies nicht leicht vereinbar.

Herr T. J. de Boer wünscht von mir in einer sehr fremd-  
 lichen Rezension (Museum 1912 Sp. 344) mehr Konsequenz  
 in der Übersetzung arabischer Termini. Diese kann jedoch<sup>35</sup>  
 unter Umständen gerade den Gedanken des Philosophen ver-  
 wischen; denn die arabischen Termini sind vielfach wie Wachs.  
 Sie können je nach dem Zusammenhange verschiedene  
 Bedeutungen annehmen. Mutahajiz kann z. B. bedeuten

„raumerfüllend (räumlich)“ und: „ein Volumen habend“. Man muss im einzelnen Falle sehen, was das Näherliegende ist. Eine konsequente, schablonenmässige Wiedergabe mit demselben deutschen Ausdrücke würde der Beweglichkeit des Arabischen nicht gerecht werden. — Der islamische Philosoph denkt sich bei dem Kausalvorgange das Objekt, das entstehen soll, und sein Gegenteil in dem Zustande der beiden Wagschalen, die in gleicher Schwebe stehen (vgl. Plato: Protagoras 356 b). Dann tritt ein „ausschlaggebendes Prinzip“ (muraggiḥ) hinzu und lässt die eine das Übergewicht über die andere erlangen: das Dasein des Dinges erhält über sein Nichtsein das Übergewicht. Mit jenem Terminus bezeichnet man nun manchmal einfach die Wirkursache, manchmal eine sekundäre Ursache (ausschlaggebendes Agens), die auf die Wirkursache Einfluss gewinnt und sie in Funktion setzt, ihre Indifferenz aufhebend, manchmal schlechthin Ursache. Je nach den Umständen musste die Übersetzung also gewählt werden. Averroes bezeichnet die koranische Offenbarung gerne als Gesetz (sharḥ) — er hat ein lebhaftes Bewusstsein dafür, dass die Philosophie sich nach dem Koran zu richten habe und dass der Mensch die Pflicht hat, zu glauben — oder als das „Hören“ (der Heilspredigt, samʿ), oder das Buch (Bibel) oder den Text. Solche für uns störende Ausdrücke wurden durch die einfacheren: koranische Offenbarung und Ähnliches wiedergegeben. — Die adäquate Ursache oder einfach: die Ursache wird als das mit Notwendigkeit wirkende Agens (mūgib) und die Wirkung als das mit Notwendigkeit Hervorgebrachte (mūgab) bezeichnet. Kaul bedeutet: Beweisführung, Lehre, Thesis, Satz, Ausdrucksweise, Objektion und Entgegnung. Es durfte also nicht immer gleichmässig übersetzt werden, da es verschiedenes bedeuten kann. Mit „geradliniger Körper“ bezeichnet Averroes den mit geraden Grenzflächen und -linien im Gegensatze zum kugelförmigen. Eine sehr vielfältige Bedeutung besitzt fiʿl = Tun. Es bezeichnet die frei gewollte Tätigkeit eines Menschen, die notwendige und gesetzmässige Funktion einer Naturkraft, die Kausalfunktion irgendeines Agens, die Aktualität irgendeiner Potenz, also eine Entelechie — und kann daher in den verschiedenen Kontexten nicht mit demselben deutschen Worte wieder-



gegeben werden. Ma'nā bedeutet auch bei Averroes: unkörperliche Realität (wörtlich: „ratio“, Gedanke), vgl. Horten: Razi und Tusi; Bonn 1910 V Anm. 1 und Derselbe: Verzeichnis philosophischer Termini 214bff.

Augustinus Niphus 1546 † schrieb einen Kommentar zu 5 Averroes: „Widerlegung Gazalis“, der mit der Übersetzung der „Destructio destructionis“ im X. Bd. der Kommentare des Averroes zu Aristoteles Venedig 1560 im Drucke erschien. Es ist diesem gemässigten Averroisten sehr schwer geworden, aus der lateinischen Übersetzung des Averroes dessen Gedanken 10 zu erraten. Bei allem Scharfsinne hat er manchmal fehlgegriffen und infolge der Umstände fehlgreifen müssen. Im Folgenden sollen einige solcher Versehen untersucht werden, um die Schwierigkeit der Aufgabe, arabisch geschriebene Philosophie in einer anderen Sprache adäquat auszudrücken, 15 zu beleuchten und dadurch vielleicht auch einige scholastische Ausdrucksweisen zu erklären. Die philosophischen Termini im Arabischen sind fest krystallisierte und weichen von der Grundbedeutung der Wurzel vielfach ab. Sodann lässt der Araber Dinge, die sich aus dem Zusammenhange von selbst 20 verstehen, häufiger aus als der Lateiner. Wenn sich eine Übersetzung also sklavisch an den Text des Originals hält und die Bedeutung der arabischen Wurzeln wiedergibt, ohne das zu Ergänzende hinzuzufügen, muss sie unverständlich werden. Die vollständige Durchführung dieser Vergleichung bedeutet 25 eine besondere Studie von grösserem Umfange. Um das Gesagte zu erläutern, genügen jedoch einige wenige Andeutungen.

Av.: Die Philosophen (71, 14) sollen nach Gazali die Unkörperlichkeit Gottes nicht beweisen können. N. (156, 11): Sie können nicht nachweisen, dass kein erster Körper existiert, 30 der sich selbst bewegt. „Ablatio corporeitatis“ (nach dem Arabischen die Leugnung, dass Gott ein Körper sei) kombinierte Niphus mit den vorher genannten Sphärenkörpern. Der Ausdruck: sequitur eis (n. d. Ar. es lässt sich gegen sie ad hominem beweisen) wird verstanden als: sie würden zu der Konklusion 35 gelangen, dass . . .

160 r 3 unt.: cum large appellavit hoc = 72, 8 würde man diese Redeweise auch zugeben. extenditur ib. 2 unt. = gelangt nicht zu (dem gewünschten Resultate). 160 v. 2 possibile

verum = 72, 9 das im eigentlichen Sinne Kontingente. 160 v 16 dispositio in universali necessario = 72, 16 die Sachlage in der Summe der notwendigen Dinge. 161 v. 1 totum = G. 34, 15 jedes einzelne Ding. 162 v. 18 unt. et non est falsum quod  
 5 deveniet ad causam necessariam = 72, 2: Dieses Verhältnis muss also konsequenterweise zu einer notwendigen Ursache hinführen. 162 v. 13 unt. necessarium in esse = der notwendig Seiende (Gott) passim. 162 v. 9 unt. includens = 72, 3 unt. die (das Seiende) restlos einteilt. ib. in dubitatione = zur Wider-  
 10 legung. ib.: aliquid totum est possibile = jedes einzelne Ding ist kontingent. ib. 5 unt. secundum radices = nach den Voraussetzungen, Prinzipien. ib. 2 unt.: est in eo involutio multipliciter = diese Lehre ist aus manchen Gründen unklar, falsch. 163 r. B 1 antiquum necessarium = 73, 12 der notwendig Seiende  
 15 (Gott). 163 v. D 4 qua ponimus haec tota in aeternitate = 73, 23: von der diese Genera die Ewigkeit (das Ewigsein) empfangen haben. ib. passim: continuitas = ewige Dauer (dawām, nicht Kontinuität = ittisāl). 163 v. F 1 dicentis innovationem mundi = 74, 6 dessen der das zeitliche Erschaffensein der Welt lehrt.  
 20 ib. una secta = ib. 7 bildet ein Extrem (ṭarf statt tāifa). 163 v. F 4 constituere = die Existenz einer Sache nachweisen (atbata). 170 r 8 unt.: ex causa non exeunte a re = 75, 10: auf Grund einer äusseren Ursache (non zu streichen, nicht auf Grund des Wesens).

Mit grosser Ausdauer hat de Boer sich durch die oft  
 25 sehr schwierigen Texte hindurchgearbeitet, wie seine Verbesserungen (S. 38—42) zeigen. Bei der Übersetzung haben mir seine Konjekturen manchmal genützt — dafür meinen besten Dank. Nur noch einige Bemerkungen: ad 4, 13 illa muss stehen bleiben. Es handelt sich um die Determination  
 30 von Zeiten bei einem ewigen Wollen, nicht um die Differenzierung Gottes von der Welt. ad 6, 5 „die werdenden (vergänglichen, vgl. die Bedeutung von kaun ZDMG. 65, 539) Dinge ist der richtige Text, danach G. 9, 9 zu emendieren. 8, 14 wird: per accidens von dem Sinne gefordert. Der Text  
 35 ist also korrekt. 9, 24 zwischen illa und nihāja (neue Ausgabe illa mutanāhijan 9, 17) ist keine Lücke. 47, 25, (= 45, 29) vor wuguduhu darf kein lā stehen.

Bonn, den 1. Dezember 1912.

M. Horten.



# Die Widerlegung Gazalis durch Averroes.

## I. Die Anfangslosigkeit der Welt.

Der Zweck dieser Darlegung ist es, die verschiedenen „Stufen“ (Grade) klarzustellen, die die in den „Widersprüchen der Philosophie“ aufgestellten Behauptungen in bezug auf Wahrheit (Überzeugungskraft) und Überredungskunst besitzen (also ihren verschiedenen Wert und Wahrheitsgehalt) und die Unfähigkeit der meisten von ihnen, den Grad der Sicherheit und der Demonstration zu erreichen.

Gazali berichtet über die Beweise der Philosophen betreffs der Ewigkeit (dem anfangslosen Erschaffensein) der Welt: „Von den Beweisen (G. 7, 5) der Philosophen betreffs dieses Kapitels wollen wir uns auf diejenigen beschränken, die auf den Geist Eindruck machen (Bedeutung zu haben scheinen).“ Dieses Kapitel führt drei Beweise an (Ausgabe 1901: vier, d. h. im Grunde drei): Erstens: Die Philosophen behaupten: Es ist unmöglich, dass ein Zeitliches aus einem absolut Ewigen „hervorgehe“ (von diesem verursacht werde). Setzen wir nämlich den Fall, das Ewige (Gott) bestehe, ohne dass die Welt aus ihm hervorgehe. Dann (also nach dem Nichtsein) ginge sie aus ihm hervor. Der Grund, weshalb sie früher nicht „hervorging“, ist dabei nur der, dass kein ausschlaggebendes Prinzip (bei und in Gott) für die Existenz der Welt vorhanden war. Es war vielmehr nur möglich — und zwar in der reinen (Potenz der) Möglichkeit — dass sie entstand. Wenn sie daher zeitlich entsteht, muss ein ausschlaggebendes Prinzip (Agens) entweder neu auftreten oder nicht. Im letzten Falle verharrt die Welt in der reinen Möglichkeit zum Sein wie vordem. Tritt ein solches Prinzip aber neu auf, so wird die Diskussion auf dieses Prinzip (Agens) hinübergespielt mit der Frage: Weshalb ist es erst jetzt aufgetreten

und nicht schon früher? Dann muss diese Kette (von Agenzien) entweder ins Unendliche verlaufen oder zu einem ausschlaggebenden Agens gelangen, das von Ewigkeit (und auf Grund seines Wesens) ein solches Agens ist. (Folglich muss  
5 ein Aussergöttliches anfangslos erschaffen sein.)

Darauf erwidere ich: Diese Auseinandersetzung bewegt sich auf den höchsten Stufen der Dialektik (der Scheinlogik). Sie besitzt nicht die innerlich geschlossene Konsequenz, wie sie für demonstrative Beweise erfordert wird; denn ihre Prä-  
10 misse ist eine unbestimmt (analogice) universelle und als solche dem aequivoce Universellen verwandt (das wesentlich verschiedene Arten umfasst). Die Prämissen der demonstrativen Beweise müssen nun aber den wesentlichen Dingen (Bestimmungen des Objektes) entnommen sein, die in innerer Beziehung  
15 zu einander stehen (wie Genus und Differenz). Der Terminus: das „Mögliche“ wird nicht — univoce (analogice) von dem Möglichen gebraucht, das in den meisten Fällen eintritt, von dem, das in den selteneren und dem das in gleich vielen eintritt (wie es nicht eintritt). Diese verschiedenen Arten  
20 haben nun offenbar nicht in derselben Weise das Bedürfnis nach einem ausschlaggebenden Agens (einer Wirkursache). Von dem häufiger sich ereignenden Möglichen (der ersten Art) vermutet man ja manchmal (fälschlich), es entstehe aus sich, nicht aus einem von aussen wirkenden Agens. Anders  
25 verhält sich das „indifferente“ Mögliche (das sich ebenso häufig ereignet als es versagt. Es muss in viel höherem Grade eine Ursache besitzen, als jene erste Art, die auch schon nicht ursachlos sein kann). Die Möglichkeit selbst ist ferner teils eine solche, die in der Wirkursache ihren Sitz hat — die  
30 Möglichkeit des Wirkens — teils eine solche in dem Leidenden — die der Aufnahmefähigkeit (des Substrates für die Kausalwirkung). Für diese beiden ist es nicht in derselben Weise evident, dass sie ein wirkendes Agens erfordern; denn die Möglichkeit in dem Leidenden (der Wirkung) erfordert  
35 offenbar ein von aussen wirkendes Agens, da dieses sogar mit der äusseren Sinneswahrnehmung greifbar (erkennbar) ist und zwar in den Kunstgegenständen und vielen Naturdingen.

Dabei bleibt hier ein Zweifel betreffs der Naturdinge „haften“; denn bei den meisten derselben bildet das Prinzip



ihrer Veränderung einen Teil von ihnen selbst (oder „stammt aus ihnen“, so dass Ursache und Wirkung zusammenzufallen scheinen). Deshalb vermuten wir bei vielen von ihnen, Bewegendes und Bewegtes sei identisch, und es sei durchaus nicht selbstverständlich, dass jedes Bewegte auch einen Beweger haben müsse (da es sich vielleicht selbst bewegen könne) und dass „hier“ (in dieser Welt) nichts existiert, das sich selbst (als perpetuum mobile) bewegt. Alles dieses erfordert eine (eingehende) Klarstellung. Die alten Philosophen erforschten aus diesem Grunde das genannte Problem. Auch betreffs der Möglichkeit (Potenzialität), deren Träger das Agens ist, dachte man sich in vielen Fällen, sie bedürfe keines äusseren ausschlaggebenden Prinzipes, um zur Aktualität überzugehen; denn der Übergang der Wirkursache von dem Zustande des Nichthandelns zu dem des Handelns wird vielfach so aufgefasst, dass er keine „Veränderung“ darstelle, die ein veränderndes Prinzip voraussetze, z. B. der Übergang des Architekten, indem er die Architektur nicht ausübt und der des Lehrers, indem er nicht unterrichtet (zu dem der aktuellen Ausübung ihrer Tätigkeiten). Aber auch diejenige Veränderung, die eines verändernden Prinzipes, wie man sagt, bedarf, findet teils in der Substanz statt, teils in der Qualität, Quantität und dem Orte (dem „Wo“). Der Terminus: ewig wird ebenfalls von dem per se Ewigen und dem ab alio Ewigen ausgesagt. Einige Veränderungen sollen nach manchen auch in dem Ewigen (Gott) möglich sein, z. B. der zeitlich entstehende Willensentschluss, der nach den Anhängern des Karrám in Gott stattfinden kann, und das Entstehen und Vergehen, das nach den alten (vorsokratischen) Philosophen der ersten Materie zukommen kann, während sie doch ewig ist. Ebenso verhalten sich die Begriffe („am“) im potenziellen Verstande, der nach den meisten Philosophen doch ewig ist. Einige Arten der Veränderung können jedoch in dieser Weise nicht stattfinden, besonders nach einigen der alten Philosophen mit Ausschluss anderer. Ähnlich verhalten sich auch die Wirkursachen. Einige wirken durch (freien) Willen, andere durch (blinde) Naturkraft. Die Qualität des Hervorgehens der kontingenten Handlung aus diesen beiden (verschieden gearteten) Prinzipien verhält sich nicht in der gleichen Weise, d. h. in ihrer Ab-

hängigkeit von (und in ihrem Bedürfnis nach) einem ausschlaggebenden Prinzipie. (Es könnte scheinen, dass der frei Wählende keines solchen Prinzipes bedarf: Ursachlosigkeit der freien Willenshandlung nach der Lehre der liberalen Theologen.)

5 Ferner stellt sich die Frage: Ist die Einteilung in jene beiden Arten der Wirkursache eine restlose (ḥāsira statt ḥādira), oder führt ein demonstrativer Beweis zu der Annahme einer Wirkursache, die weder der natürlichen noch der frei-wählenden, soweit wir sie konstatieren können, ähnlich sieht.  
10 Alle diese Fragen sind zahlreich und bedeutsam. Jede einzelne erfordert es, besonders untersucht zu werden, in sich und in den Thesen, die die alten Philosophen über sie aufstellten. Dass man aber eine einzelne Frage an Stelle der vielen herausgreift, ist unter den sieben sophistischen „Orten“ (topoi)  
15 ein allbekanntester. Der Irrtum in auch nur einem einzigen dieser Prinzipien ist (oder kann werden) die Ursache eines grossen Irrgangs in der Durchführung der Untersuchung über das Seiende (error minimus in principio fit maximus in fine).

Gazali (3, 14=G. 7, 5 unt.): „Die Objection (gegen obige  
20 Lehre der Philosophen: aus einem Ewigen kann kein Zeitliches entstehen) geht von zwei Seiten vor: Weshalb leugnen die Philosophen die Lehre: Die Welt ist durch einen ewigen Willen zeitlich entstanden — jener Wille bewirkt dabei die Existenz der Wirkung (der Welt) in der bestimmten Zeit,  
25 in der sie wirklich wurde — und die Lehre: das Nichtsein der Welt dauerte bis zu dem Punkte, bis zu dem es in der Tat gedauert hat, und ihr Dasein begann erst, als es wirklich begann. Vorher war die Existenz (der Welt) nicht von Gott gewollt. Daher trat sie nicht auf. In der bestimmten  
30 Zeit, in der sie auftrat war sie jedoch gewollt und zwar durch einen ewigen Willen. Daher trat sie dann zeitlich ein. (Thomas: Deus voluit ab aeterno, ut mundus esset, sed non ut ab aeterno esset. Der göttliche Willensakt ist in seinem psychischen Bestande ewig. Seinem Inhalte nach besagt er  
35 jedoch: Die Welt soll in dieser bestimmten Zeit entstehen.) Was hindert uns diese Lehre für wahr zu halten? Was stellt sie als unmöglich hin?

Antwort des Averroes: Diese Argumentation ist eine sophistische und zwar aus folgendem Grunde. Weshalb kann



Gazali nicht behaupten: Das Aktuellwerden der Wirkung kann zurückbleiben hinter dem Handeln der Wirkursache und ihrem Entschlusse zu handeln? Wenn die Ursache eine frei-wählende ist, lehrt er doch: Die Wirkung kann hinter dem Willensakte des Wirkenden zurückbleiben! Dieses ist ja <sup>5</sup> möglich aber das Zurückbleiben der Wirkung hinter dem Handeln der Wirkursache ist ebensowenig möglich wie ihr Zurückbleiben hinter dem Entschlusse zum Handeln in der freiwilligen Ursache. (Es ist also wohl zu unterscheiden zwischen dem primären Willensakte, der nicht notwendig noch <sup>10</sup> in instanti funktioniert, und dem Entschlusse und dem aktuellen Handeln, die in instanti, ohne Verzögerung die Wirkung zur Folge haben.) Die Schwierigkeit bleibt also so bestehen, wie sie war. Man kann sich ihrer nur auf zwei Weisen erledigen: Entweder behauptet man: Die Tätigkeit der Wirk- <sup>15</sup> ursache verursacht in dieser keine Veränderung — dann muss ein von aussen wirkendes Prinzip der Veränderung vorhanden sein (das die Potenz der Ursache zur Aktualität bringt) — oder: Es gibt solche Veränderungen, die aus dem sich Ver-ändernden selbst entstehen, ohne dass ein veränderndes Prinzip <sup>20</sup> erforderlich ist, das dem sich Verändernden anhaftet. Es gibt nämlich Veränderungsvorgänge, die dem Ewigen (Gott) anhaften, ohne dass ein die Veränderung herbeiführendes Agens (dem Gott unterstellt wäre) vorhanden ist. (Die Lehre des Averroes lautet: Gott erschafft mit einem zeitlich auftreten- <sup>25</sup> den Willen.)

Das woran sich die Gegner in dieser Frage anklammern, sind zwei Dinge: Erstens: dem Tätigsein der Wirkursache haftet die Veränderung notwendig an und: jeder Veränderung kommt ein veränderndes Prinzip zu. Zweitens: Der Ewige <sup>30</sup> kann sich in keiner Weise verändern. Alles dieses liegt jedoch abseits des Beweises (ist unerweisbar). Diejenige Schwierigkeit, aus der sich die Aschariten nicht herauswinden können, ist die Annahme einer ersten Wirkursache oder die Annahme einer ersten Tätigkeit derselben; denn es ist ihnen <sup>35</sup> nicht möglich, jene beiden Zustände der Wirkursache bezüglich ihrer zeitlichen Wirkung zu identifizieren, wenn jene aktuell tätig ist und wenn sie die Tätigkeit unterlässt. (Beide verhalten sich ja wie habitus und privatio, können also

nicht gleichgestellt werden.) Es muss vielmehr ein neuauftretender Zustand oder eine neue Beziehung eintreten (die den Zustand der Aktualität im Vergleich zur früheren Potenzialität ausmacht). Dieses ist notwendig entweder in der  
5 Ursache (Gott) oder der Wirkung oder in beiden. Bei dieser Sachlage muss also jener neue Zustand (Modus) eine Ursache (faül statt alfäil) aufweisen, wenn wir es prinzipiell als notwendig hinstellen, dass jeder neue Zustand eine Ursache habe (Kausalgesetz). Diese ist entweder eine andere —  
10 dann ist also jene Wirkursache (Gott) nicht die erste noch für ihre Handlung in sich selbst ausreichend, sondern sie bedarf eines andern (und ist von diesem abhängig, um selbst handeln zu können) — oder sie ist diese Ursache selbst, die jenen Modus (Zustand), der eine Bedingung für das Handeln  
15 bildet, hervorbringt. Jene Handlung (die Welterschöpfung), die man als von Gott hervorgehend annahm, ist dann also nicht eine erste Tätigkeit Gottes. Vielmehr ist das Hervorbringen jenes Modus, der eine Bedingung für die Existenz der Wirkung ist, früher als das Hervorbringen der Wirkung selbst. Dieses  
20 ist eine notwendige Folgerung, es müsste denn jemand es für möglich halten, das unter den zeitlich entstehenden Modi in den beiden Ursachen solche vorhanden sind, die keines zeitlich wirkenden Hervorbringers bedürfen, was jedoch unmöglich ist (da es die Leugnung des Kausalgesetzes bedeutet), es  
25 sei denn für denjenigen, der es für möglich hält, dass in dieser Welt Dinge vorhanden sind, die von selbst (aus sich, durch Zufall) entstehen. Dieses ist die Lehre der ältesten Philosophen (der Vorsokratiker z. B. der Atomisten), die die Existenz der Wirkursache (Gottes) leugneten. Sie ist eine  
30 offenbar hinfällige Lehre.

In jener Objection ist noch folgende Unklarheit: Unser Ausdruck: ein ewiger und ein zeitlich entstehender Wille sind äquivoke Verwendungen (des Wortes-Wille), ja sogar konträre; denn der im Empirischen gegebene Wille ist eine Fähigkeit  
35 (Potenz), in der die Möglichkeit (also eine Unvollkommenheit), eines von beiden Opposita auszuführen, in gleicher Weise (wie für das andere Oppositum) vorhanden ist (also im Zustande der Indifferenz), ferner auch (von Seiten der Objekte) die Aufnahmefähigkeit beider Opposita für das von dem Willen

beide Male Gewollte und zwar ebenfalls noch im Zustande der Indifferenz<sup>1)</sup>. Der Wille (voluntarium zu unterscheiden von der libertas) ist nämlich das Verlangen der Wirkursache nach einer Tätigkeit. Wenn sie diese ausgeführt hat, erlischt das Verlangen und das Gewollte wird verwirklicht. Dieses Streben<sup>5</sup> und Wirken erstreckt sich in indifferenter<sup>2)</sup> Weise auf die beiden Opposita. Wenn wir daher sagen: Es existiert jemand, der von Ewigkeit eines der beiden Opposita will, so heben wir die Definition des Willens auf, indem wir die in ihr erforderliche Möglichkeit (die Indifferenz) zu einer Notwendig-<sup>10</sup>keit verändern.

Man könnte einwenden: Es handelt sich um einen ewigen Willen. Durch die Präsenz des Objektes wird dieser nicht aufgehoben (negiert). Verhält er sich dabei so, dass er keinen ersten Moment hat (also anfangslos will), so verändern<sup>15</sup> („erneuern“) sich in Beziehung auf ihn keine Zeiten, weil das Gewollte (in ihnen) wirklich würde (während es vordem noch nicht wirklich war. Dadurch würde eine „neue Zeit“ markiert. Ist das Gewollte aber von Ewigkeit wirklich, so fällt diese Veränderung weg), es sei denn, dass irgend eine Determination<sup>20</sup> (von Zeiten auf anderem Wege) stattfände<sup>3)</sup>. Darauf antworten wir: Der demonstrative Beweis führt (auf diese Weise, d. h.

---

1) Dass Averroes eine Bestimmung des Objektes (die Aufnahmefähigkeit desselben) in die des Subjektes hineinnimmt, ist beachtenswert. Es liegt hier der Gedanke der Korrespondenz aller Dinge zu Grunde (Fundament des teleologischen Gottesbeweises): Wenn ein Wille vorhanden ist, muss auch ein gewolltes Objekt da sein. Beide stehen so eng in Beziehung, dass man das eine zur Wesensbestimmung des anderen verwenden darf.

2) Dadurch, dass Averroes die tatsächliche (nicht nur die juristische) Indifferenz, die doch nur eine Unvollkommenheit ist, in die Definition des Willens aufnimmt, gelingt es ihm leicht, zu beweisen (allerdings durch eine *petitio principii*), dass ein ewiger Wille undenkbar ist.

3) Averroes hat hier wohl seine Lehre angedeutet: Gott hat keinen ewigen freien Willen. Ihm kommen nur zeitlich entstehende Wollungen zu, die einzelne Dinge im Weltall, z. B. die Seelen hervorbringen. Gott ist von Ewigkeit, in seiner Erschaffung der Welt als Ganzem weder wollend noch als Naturkraft, sondern durch sein innerlich notwendiges Denken tätig (vgl. Müller 91. 37, s. *dator formarum*).



wenn man die faktische und gleichsam zeitliche Indifferenz ausschaltet — zu unterscheiden von der *indifferentia de iure*, der wesentlichen) zu der Annahme der Existenz einer Wirkursache, die auf Grund einer weder voluntaristischen noch rein physischen Fähigkeit wirkt. Die koranische Offenbarung nennt dieselbe jedoch Wille (Gottes — die Theologen kommen also mit dem Koran in Widerspruch, während meine Auffassung, so will Averroes betonen, mit dem Koran übereinstimmt). In ähnlicher Weise führt die Demonstration vielfach zu der Annahme von Gegenständen, die sich als Mittelglieder zwischen solche Dinge einschieben, die bei der oberflächlichen Betrachtung als kontradiktorische Gegensätze (also ohne Mittelglied) erscheinen, ohne dass sie in der Tat solche sind. So sprechen wir von einem Wirklichen (z. B. Gott oder der Umgebungssphaere), das weder innerhalb noch ausserhalb der Welt ist<sup>1)</sup>.

Gazali antwortet im Sinne und zur Verteidigung der Philosophen (4, 12 = G. 7, 1 unten): Man könnte einwenden (vom Standpunkte der Philosophen): Dieses (dass die Wirkung in ihrem Eintreten hinter der Ursache zurückbleibe — nicht in ihrem Seinsinhalte; denn die Wirkung kann eine geringere Seinsfülle besitzen als die Ursache) ist unmöglich und seine Unmöglichkeit ist offenkundig; denn das zeitlich Entstehende besitzt ein notwendig wirkendes Agens und eine (sekundäre) Ursache. Ebenso wie ein zeitlich Entstehendes ohne Ursache und notwendig wirkendes Agens unmöglich ist, ist auch unmöglich, dass ein notwendig wirkendes Agens existiert, bei dem die Bedingungen des kausalen Wirkens, die Ursachen und Voraussetzungen restlos erfüllt sind, so dass nichts von ihnen mehr zu erfüllen bleibt, ohne dass die Wirkung sofort eintritt („so dass die notwendige Wirkung zurückbleibt“). Es ist vielmehr notwendig, dass die Wirkung eintritt, sobald die notwendig wirkende Ursache in allen ihren Bedingungen vollständig ist. Dass sie sich verzögere, ist unmöglich und zwar ebenso wie es undenkbar ist, dass eine zeitliche, notwendig hervorgebrachte Wirkung ohne *causa adaequata* existiere: Vor der Existenz der Welt existierte der frei Wollende (Gott) oder

---

1) Siehe Anm. 3 auf Seite 7.

der freie Wille, ferner auch seine Beziehung zu dem Objekte. Es tritt dabei weder ein neuer Wollender noch ein neuer Wille noch für diesen eine neue, vorher nicht dagewesene Beziehung auf; denn alles dieses bedeutet eine Veränderung (die in Gott unmöglich ist). Wie ist es also möglich, dass sich das Objekt<sup>5</sup> verändere. (Wenn es aber dennoch neu wird, indem die Welt erst an einem bestimmten Momente der Zeit auftritt) was hindert dann, dass es sich nicht schon vorher verändere, neu werde, da doch der Zustand des Neuwerdens identisch ist mit dem des Nichtneuwerdens in irgend einem beliebigen<sup>10</sup> (d. h. allen) Dinge, Vorgange, Zustande oder einer Beziehung. Die Dinge sind vielmehr individuell (und durchaus) dieselben wie früher. (Für den Willen Gottes sind die Dinge durchaus dieselben, ob sie früher in die Existenz treten oder später und Gott, der unveränderlich ist, verhält sich zu ihnen<sup>15</sup> in der gleichen Weise.) Dann trat das Objekt (die Welt) noch nicht in die Existenz und blieb (als Nichtseiendes nur im Wissen Gottes) so wie es (von Ewigkeit) war. Darauf trat es in die reale Existenz (ohne dass für das Eintreten in diesem bestimmten Momente irgend eine Ursache, ein Neuwollen in<sup>20</sup> Gott, angegeben wird). Diese Theorie (die also ein ursachloses Werden enthält), ist im höchsten Masse unmöglich. (Dieses ist die Lehre eines Philosophen, der gegen Gazali die Ewigkeit der Schöpfung erweisen will. Gazali selbst argumentiert jedoch: Folglich muss man in Gott einen freien<sup>25</sup> Willen annehmen, der die Zeit der Erschaffung der Welt bestimmt. Gott ist keine mit physischer Notwendigkeit wirkende Ursache.)

Averroes (4, 20): Dieser Sachverhalt ist im höchsten Masse evident, es sei denn, dass jemand eine der Prämissen leugnet,<sup>30</sup> die wir früher als Postulate aufgestellt haben. Gazali bewegt sich aber von diesen Gedanken zu anderen ähnlichen, die er willkürlich aufstellt und durch die er obige Antwort gegen die Philosophen wieder verwirrt (unklar macht). Es sind folgende Worte (4, 22=G. 8, 8). „Die Unmöglichkeit dieser<sup>35</sup> Art Dinge (des Sichverzögerns der Wirkung) ist nicht nur in der causa adaequata und der notwendigen Wirkung vorhanden, die per se erfolgt, sondern auch in den Vorgängen des täglichen Lebens und dem auf willkürlicher Satzung Beruhendem.

Spricht ein Mann z. B. die Formel der Ehescheidung aus, ohne dass die faktische Trennung in demselben Augenblicke vollzogen wird, so kann man sich (dennoch) nicht denken, dass sie erst später eintrete. (Juristisch ist die Scheidung in dem Augenblicke vollzogen, wenn die Scheidungsformel ausgesprochen ist, auch wenn sie tatsächlich noch nicht eintritt.) Das Aussprechen der Formel ist nämlich die auf Satzung und Fixierung der Formel beruhende adaequate Ursache der „Gesetzmässigkeit“ (der Ehescheidung, des neuen gesetzlichen Verhältnisses). Daher ist es undenkbar, dass die Wirkung sich verzögere (*stante causa adaequata*), es sei denn, dass die Ehescheidung von der Erfüllung einer Bedingung abhängig gemacht werde, z. B. dem Eintreffen des morgigen Tages oder dem Eintreten in das Haus. Dann tritt die Wirkung nicht sofort (bei dem Aussprechen der Scheidungsformel) ein, sondern wenn der Morgen gekommen oder wenn er oder sie das Haus betreten haben; denn in diesen beiden Fällen war die Formel nur in Relation zu einem zukünftigen Dinge (nicht schlechthin) eine *causa adaequata* der Scheidung. Hinter einer solchen kann die Wirkung „zurückbleiben“, da sie nur durch die Erfüllung der Bedingung zu einer *adaequata* wird). Da jenes erwartete Ding also jetzt noch nicht vorhanden ist, nämlich der Morgen und das Betreten des Hauses, verzögert sich die Wirkung, da sie von dem Eintreten eines noch nicht präsenten Dinges abhängt. Folglich trat die notwendige Wirkung erst auf, als ein Ding, nämlich das Betreten des Hauses und der morgige Tag, neu eingetreten war. Wenn also irgend jemand die Wirkung verzögern will, so dass sie nicht gleichzeitig mit dem Aussprechen der Scheidungsformel eintritt, ohne dass er jene von dem Eintreten eines noch nicht Vorhandenen abhängig macht, so ist dieses undenkbar, obwohl er selbst *per se* der Bestimmende (die Satzung aufstellende) und der frei Wollende ist, der die Applikation der Satzung auf einzelne Fälle (z. B. eine Ehescheidung) frei bestimmen kann. Wenn daher die Aufstellung solcher (rechtlichen) Verhältnisse (dass eine Rechtsformel nicht *per se* und notwendig ihre rechtliche Wirkung zur Folge hätte) unverständlich und undenkbar ist, wie könnten wir dann das Gleiche (das sich Verzögern der Wirkung) in den notwendigen Kausalbeziehungen



denken, die per se, deduktiv-analytisch („begrifflich“) und denknotwendig erfolgen (und sich verhalten. In diesen muss die Wirkung a fortiori gleichzeitig mit der Ursache eintreten). Sogar die gewohnheitsmässigen Ereignisse (die nicht innerlich notwendig verknüpft sind, sondern sich nur induktiv und 5 synthetisch verhalten), z. B. was durch unser Streben bewirkt wird, verzögert sich nicht, wenn das Streben bereits vorhanden ist, es sei denn auf Grund eines Hindernisses. Wenn daher Streben und Macht, frei zu handeln, wirklich vorhanden sind und die Hemmnisse entfernt wurden, ist es undenkbar, dass 10 das Eintreten des Erstrebten sich noch länger verzögere. Nur bei dem (inneren) Entschlusse (aus dem das genannte äussere Streben sich entwickeln soll) ist dieses vorstellbar (5,1); denn dieser genügt nicht, um die (äussere) Handlung hervorzubringen (ist nicht deren causa adaequata). Der innere Entschluss 15 zu schreiben lässt die Tätigkeit des Schreibens vielmehr noch nicht entstehen, solange kein äusseres Streben neu hinzugesetreten ist, das einen Impuls im Menschen bedeutet, den Zustand der äusseren Handlung herbeizuführen. Wenn sich daher der ewige Wille Gottes ebenso verhält wie unser Streben zur 20 Handlung, dann ist es undenkbar, dass sein Objekt sich in seinem Auftreten verzögere, es sei denn auf Grund eines Hemmnisses. Ebenso wenig lässt sich vorstellen, dass das äussere Streben zeitlich (der Handlung) vorausgehe; denn es ist undenkbar, dass man heute ein äusseres Streben habe, 25 morgen aufzustehen. Nur nach Art des inneren Entschlusses (wenn das Streben also ein rein inneres bleibt) ist dieses möglich. Wenn der ewige Wille Gottes sich aber wie unser Entschluss verhält, dann bildet er keine Ursache, die für das Entstehen des Objektes ausreicht (er ist keine causa adaequata). Es 30 muss vielmehr ein Impuls nach Art des Strebens neu hinzutreten, wenn das Hervorbringen (die Erschaffung) erfolgen soll. Dieses ist aber die Lehre: Gott sei veränderlich. Dieselbe Schwierigkeit bleibt aber bestehen, dass nämlich dieser Impuls, oder Wille oder äusseres Streben oder wie du es sonst 35 benennen willst, bis jetzt noch nicht eingetreten ist noch auch früher. Dann bleiben also nur die Möglichkeiten, dass ein Ding zeitlich ohne Ursache entsteht, oder dass sich eine unendliche Kette ergibt (von Dingen, die den Willen Gottes

determinieren aber immerfort auch selbst determiniert werden müssen).

Das Resultat der Diskussion ist also schliesslich folgendes: es existiert die notwendig wirkende Ursache mit allen 5 Bedingungen, die vollständig erfüllt sind, ohne dass noch eine eintreten müsste, und trotzdem soll die Wirkung ihr Eintreten noch verzögern (sodass die Welt zeitlich entstände, während doch der Wille Gottes ewig ist). Sie soll während einer so langen Zeitdauer nicht existieren, dass es der Einbildung 10 unmöglich ist, zu deren ersten Augenblicke hinaufzusteigen (also einer anfangslosen). Tausende Jahre würden vielmehr (wenn sie von ihr subtrahiert würden) nichts „abschneiden“. (Eine ewige Zeit kann durch Subtraktion von endlichen Zeitgrössen nicht geringer werden.) Dann soll plötzlich 15 (ursachlos) die Wirkung zu einer real existierenden werden (geworden sein) und eintreten, ohne dass irgend etwas (Determinierendes in dem Willen Gottes) neu aufgetreten oder eine Bedingung (von der das Handeln Gottes abhinge) erfüllt worden wäre. Dieses ist unmöglich. (Folglich, so will Gazali 20 deduzieren, muss man in Gott einen freien Willen annehmen, der die Zeit der Schöpfung bestimmt. Ist diese Freiheit dann Ursachlosigkeit? Dies ist das grosse Problem der Aschariten, die ein ursachloses Geschehen für möglich erklären, um die göttliche Freiheit retten zu können. Die Philosophen 25 deduzieren das Gegenteil).

Darauf entgegne ich (Averroes 5, 9): Jenes Beispiel der Ehescheidung, das auf willkürlicher menschlicher Satzung und Einbildung beruht, erweckt den Eindruck, dass es das Argument der Philosophen verstärken könnte, während es 30 dasselbe doch nur schwächt; denn die Aschariten können den Einwand erheben: Ebenso wie das Eintreten der Ehescheidung sich von dem Aussprechen der Formel (min oder an statt fi) bis zu der Zeit verzögern kann, in der eine Bedingung erfüllt wird z. B. das Betreten eines Hauses oder etwas anderes, 35 kann auch das Wirklichwerden der Welt sich nach dem Schöpfungsakte Gottes verzögern bis zu der Zeit, wenn die *conditio sine qua non* für das Dasein der Welt eingetreten ist d. h. die Zeit, in der Gott das Dasein der Welt eintreten lassen wollte. Die auf willkürlicher Satzung beruhenden

Dinge verhalten sich jedoch nicht so wie die intelligibelen (die analytisch-deduktiv sind). Leute, die nur die „Oberfläche“ (das Äussere) der Dinge sehen, verglichen das Satzungs-gemässe mit dem Intelligibelen und lehrten: Jene Ehescheidung ergibt sich nicht mit innerer Notwendigkeit, noch tritt sie bei dem Erfülltwerden der Bedingung ein, die auf das Aussprechen der Ehescheidungsformel folgt; denn es ist eine solche Art der Scheidung, die rechtskräftig wird, ohne dass durch dieselbe die Handlung des die Scheidung Bewirkenden eine andere wird. (Ob die Scheidung eintritt oder nicht ist für jene Handlung indifferent. Sie wird dadurch nicht mehr verändert. Anders verhalten sich die Naturursachen, bei denen die Wirkungen einen inneren Teil des ganzen Kausalprozesses bilden. In diesen ist es nicht indifferent, ob die Wirkung eintritt oder nicht. Averroes bezeichnet diese Betrachtung als eine oberflächliche, weil in ihr die beiden Gebiete des Physischen und Juristischen nicht klar auseinander gehalten werden.) In Bezug auf diesen Begriff (der kausalen Wirkung) besteht zwischen dem Intelligibelen, dem jener Begriff auf Grund seiner Natur zukommt, und dem Objekte, dass man nach (willkürlicher) Festsetzung der Terminologie so benennt, gar keine Beziehung (was Averroes den Aschariten entgegnet).

Gazali (5, 16 G. 8, 7 unt.) antwortete im Sinne der Aschariten: Erkennt ihr die Unmöglichkeit eines ewigen Willens, der sich auf das zeitliche Hervorbringen irgend eines beliebigen Objektes erstrecken soll, durch die Denknotwendigkeit des Verstandes (in evidenten Prinzipien) oder die Verstandesdeduktion (aus diesen Prinzipien), oder, nach eurer Terminologie in der Logik (was dasselbe besagen will): Erkennt ihr die innere, notwendige Beziehung (die Konsequenz; viell. aliljāk z. lesen) zwischen diesen beiden Termini (Ewigkeit der Ursache und Zeitlichkeit der Wirkung, die eine rein negative ist) durch einen terminus medius (syllogismi, der die Realursache und den Erkenntnisgrund jener Beziehung enthält) oder ohne einen solchen (also intuitiv). Wenn ihr also einen terminus medius zu besitzen vorgebt — dieses ist die zweite Methode (die deduktive) — so müsst ihr denselben nachweisen. Wenn ihr die Erkenntnis jenes Verhältnisses aber intuitiv (als eine Denknotwendigkeit) zu besitzen vorgebt,



wie ist es dann erklärlich, dass eure Gegner nicht eben diese Erkenntnis mit euch teilen (denn die evidenten Erkenntnisse müssen allen normal denkenden Menschen gemeinsam sein). Diejenige Schule, die das zeitliche Erschaffenwerden der  
5 Welt durch einen ewigen göttlichen Willen annimmt, ist so zahlreich, dass sie kein Land der Erde umfassen, noch eine Zahl zählen kann. (Eine evidente Erkenntnis müssten also auch sie zugeben) zumal da kein Zweifel darüber besteht, dass sie guten Willens sind („dass sie nicht hartnäckig den vernünftig Denkenden widersprechen, obwohl sie eine bessere Erkenntnis besitzen“). Es ist also erforderlich einen demonstrativen Beweis nach den Regeln der Logik aufzustellen, der die Unmöglichkeit jener Behauptung dartut; denn in allem, was ihr (Text: sie) erwähnt habt, liegt nichts anderes als eine  
15 rein subjektive Erklärung, es sei unmöglich und ein Analogieschluss von unserem Willensentschlusse auf den Gottes, was unzulässig ist; denn der ewige Wille (Gottes) ist den zeitlichen Strebungen (der Menschen) nicht vergleichbar (ein Analogieschluss also unzulässig). Die rein subjektive Erklärung der Unmöglichkeit genügt aber nicht ohne einen demonstrativen Beweis.  
20

Antwort des Averroes (5, 23): Dieser Beweis gehört zu denjenigen, die eine nur schwache Überzeugungskraft besitzen; denn er besagt kurz Folgendes: Wenn jemand behauptet: Existiert eine Wirkursache, indem sie alle Bedingungen zum  
25 Wirken erfüllt hat, dann kann ihre Wirkung (mafūluhu) sich nicht mehr verzögern — dann muss er zugleich behaupten, dass diese Erkenntnis entweder auf einem Syllogismus beruht oder eine primäre (evidente) Einsicht darstellt. Wenn er sich auf einen Syllogismus beruft, muss er diesen vorbringen. Ein solcher existiert nun aber nicht. Wenn er sich aber auf eine primäre Erkenntnis beruft, dann müssen alle Menschen, Gegner und Freunde, dieselbe zugeben. Diese letztere Behauptung (Gazalis) ist jedoch unrichtig; denn es ist keine notwendige Bedingung des per se notum (des Evidenten), dass alle Menschen  
35 dasselbe zugeben (und einsehen). Dieses bedeutete nichts anderes als das allgemeine Bekanntsein. (Etwas allgemein Bekanntes kann sogar falsch sein z. B. die Bewegungen der Sterne.) Ebenso wenig ergibt sich daraus, dass etwas allgemein bekannt ist, dass es in sich evident sei.

Gazali antwortete ferner im Sinne der Aschariten (5, 4 unt. G. 9, 1): Man könnte (seitens der Philosophen) einwenden: Mit Denknötwendigkeit erkennen wir, dass eine notwendig wirkende Ursache, die alle Bedingungen ihres Wirkens erfüllt hat, undenkbar ist, ohne dass ihre Wirkung existiert. Etwas derartiges für möglich zu halten widerspricht evidenten Erkenntnissen des Verstandes. (Nach den Aschariten besitzt Gott einen ewigen Willen der aber erst in der Zeit das gewollte erschafft.) Darauf antworten wir (Gazali 5, 2 unt.): Welcher Unterschied besteht dabei zwischen euch (den Aschariten, die jene philosophischen Prinzipien zugeben, deren Konklusion aber leugnen) und euren Gegnern (den Philosophen, wenn (Kairo 1903: weil) sie euch die Lehre entgegenhalten: Mit Denknötwendigkeit erkennen wir, dass die Lehre unmöglich ist, die behauptet: Ein einziges Wesen erkennt alle entstehenden (veränderlichen, individuellen) Dinge (— nicht kulliját z. lesen: alle Universalia), ohne dass sich daraus eine Vielheit in seinem Wesen ergibt und ohne dass diese Erkenntnis einen Zuwachs zu dem Wesen Gottes bedeutet und ferner (6, 1) ohne dass das Wissen sich entsprechend seinem Objekte vervielfältigt (so dass ebensoviele Erkenntnisakte als Objekte existieren). Dieses (griechisch-philosophische) System ist nun aber unmöglich<sup>1)</sup> und zugleich euer (der Aschariten) eigenes in eurer Lehre über Gott. Dabei ist es in Beziehung auf uns und unsere Erkenntnisse durchaus unrichtig. Jedoch lehren die Philosophen: Das ewige Wissen lässt sich mit dem zeitlichen (menschlichen) nicht vergleichen. Eine Gruppe von euch (der Aschariten) erkannte die Unmöglichkeit jener Aufstellungen (der eigenen Schule) an und lehrte deshalb: Gott erkennt nur sich selbst (nicht die Welt Dinge — ein bedenklicher griechischer Einfluss auf eine Gruppe von orthodoxen Theologen). Er ist also Erkennender, Erkanntes und Erkennen und dieses alles ist nur ein einziger Gott. Jemand könnte darauf einwenden: Mit Denknötwendigkeit erkennt man, dass die Lehre unmöglich ist: Erkennen, Erkennender und Erkanntes bilde eine absolute Einheit (so dass Gott nichts

---

1) muhāl: „unmöglich“ ist wohl Glosse eines orthodoxen Schreibers, da es den Satz sprengt und überflüssig ist.

Aussergöttliches erkennen könne); denn man erkennt mit Evidenz, dass die Annahme eines Schöpfers (Baumeisters) der Welt, der sein Kunstwerk nicht kennt, eine unmögliche ist. Wenn der Ewige nun aber nur sich selbst erkennt, erkennt er in keiner Weise sein Kunstwerk (die Welt). Der argumentationes ad hominem, die man gelegentlich dieser Probleme (gegen jene Theologen und Philosophen) aufstellte, konnten sie nicht Herr werden (sie nicht bemeistern).

Darauf erwidere ich (Averroes; 6, 6): Jene Theologen stellten (sicherlich) die Thesis, die ihrer sonstigen, bekannten Lehre widerspricht, nämlich: es sei evident, dass die Wirkung einer *causa efficiens* (*adaequata*) nicht später als diese eintreten könne — nicht ohne Grund und Beweis, der sie dazu führte, auf. Sie behaupteten dieses vielmehr infolge einer Demonstration, die sie zu der Annahme des zeitlichen Entstandenseins der Welt führte. In derselben Weise stellten auch die Philosophen ihre Thesis — nämlich: die zweifellose und bekannte Vielheit von Wissen und Gewusstem (in den Geschöpfen) wird in Gott zu einer absoluten Einheit (in ihm fallen Subjekt und Objekt zusammen) — nur infolge eines demonstrativen Beweises auf, durch den sie, wie sie meinten, zu jener Thesis betreffs Gottes geführt wurden. Häufiger als diese sind aber diejenigen Philosophen, die jene notwendige (unabweisbare) Vielheit von Subjekt und Objekt in Gott vermieden, indem sie aufstellten: der Schöpfer kann unmöglich sein Geschöpf erkennen. Gott, so lehrt ein solcher Philosoph, erkennt nur sich selbst.

Stellt man dieser Lehre das Kontradiktorium gegenüber: (Gott erkennt alle aussergöttlichen Dinge mit zeitlichem und veränderlichem Wissen) so ergibt sich die Gegenüberstellung eines Unrichtigen mit einem Unrichtigen. Alles, was nämlich in sicherem und universellem Wissen von allen realen Dingen erkannt ist, kann durch keinen demonstrativen Beweis widerlegt werden. Ebenso gilt umgekehrt: Jede Behauptung, deren kontradiktorisches Gegenteil bewiesen werden kann, bedeutete nur eine unsichere Vermutung, dass das Ding sich so verhalte, nicht dass es in Wahrheit so ist. Wenn es in sich mit Sicherheit evident („bekannt“) ist, dass die Erkenntnis sich nach Massgabe der Vielheit ihrer Objekte auch selbst vervielfältigt



und zwar sowohl im Empirischen als auch im Unempirischen, so behaupten wir (Averroes) mit aller Entschiedenheit: Die Philosophen haben keinen demonstrativen Beweis dafür aufgestellt, dass beide (Subjekt und Objekt des Erkennens) in Gott eine Einheit bilden (so dass Gott nur sich selbst, also <sup>5</sup> nichts Aussergöttliches erkennen könne). Wenn jene Lehre von der Vielfältigkeit des Wissens entsprechend dem Objekte aber nur eine Vermutung ist, dann können die Philosophen im Besitze eines Beweises sein (der dann aber nur die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, nicht die <sup>10</sup> absolute Sicherheit dartut).

Ebenso verhält sich folgendes: Es ist in sich evident, dass die Wirkung einer *causa adaequata* sich nach deren Funktion nicht mehr verzögern kann. Die Asehariten erheben den Anspruch, dieses widerlegen zu können, weil sie dafür <sup>15</sup> einen demonstrativen Beweis zu besitzen vorgeben. Wir (die Philosophen, die die Ewigkeit der Schöpfung lehren) wissen hingegen mit aller Bestimmtheit, dass sie keinen Beweis dafür besitzen (da die Zeitlichkeit der Welt nicht demonstrativ erweisbar ist, was auch Thomas von Aquin zugibt). Wenn <sup>20</sup> in diesen und ähnlichen Dingen (die nicht definitiv entschieden werden können) eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten auftritt, läuft die Sache schliesslich darauf hinaus, dass man sie mit vorurteilsfreiem Geiste betrachtet, der nicht von subjektiver Meinung oder Leidenschaft (Laune) ausgeht <sup>25</sup> und gerecht nach Indizien und Bedingungen urteilt, nach denen man das Sichere von dem Unsicheren in der Logik unterscheiden kann. Wenn z. B. zwei sich über eine Lehre (oder Rede) disputieren und der eine behauptet, sie sei logisch (oder sprachlich, metrisch) korrekt, der andere, sie sei nicht korrekt, <sup>30</sup> so steht die schliessliche Entscheidung dem gesunden Verstande zu, der das Logische von dem Unlogischen (das Metrische von dem Unmetrischen) unterscheidet, und der Metrik. Wer z. B. das *Metrum* richtig erfasst widerlegt („verwirrt“) dadurch nicht die Auffassung dessen, der dasselbe bestreitet. Ebenso <sup>35</sup> verhält sich die sichere Erkenntnis des Menschen. Durch dieselbe wird die Leugnung derselben bei einem anderen nicht beseitigt („verwirrt“). Alle diese Lehren sind äusserst schwach und unhaltbar, und Gazali hätte sein Buch nicht mit denselben

anfüllen sollen, wenn sein Streben war, die Gebildeten zu überzeugen. Weil aber die argumentationes ad hominem, die er in diesem Probleme bringt, fremdartig und seltsam sind (nicht zur Sache gehörig) sagte er: es gelang ihnen nicht,  
5 diese Argumentationen zu überwinden.

Daher argumentieren wir (Gazali gegen die Philosophen; 6, 7 unt): Mit welchen Argumenten wollt Ihr eure Leugnung gegen die Gegner (die Theologen) aufrecht erhalten, wenn diese behaupten: Die Anfangslosigkeit der Welt ist unmöglich;  
10 denn aus ihr ergäbe sich die Annahme von unendlich vielen und unzählbaren Sphärenbewegungen, obwohl diese nach dem Verhältnisse von  $\frac{1}{6}$   $\frac{1}{4}$   $\frac{1}{2}$  geteilt werden können (also endlich sein müssten; denn alles aus endlichen Teilen Bestehende ist endlich). Die Sphäre der Sonne beschreibt in einem Jahre  
15 einen ganzen Umkreis, die des Saturn in dreissig Jahren. Die Umkreisungen des Saturn bilden daher  $\frac{1}{30}$  der Zahl der Sonnenumkreisungen und die des Jupiter  $\frac{1}{12}$  derselben; denn er vollendet in zwölf Sonnenjahren einen Umlauf. Die Zahl der Saturnumläufe soll nun ebenso unendlich sein als die Zahl  
20 der Sonnenumläufe, obwohl sie ein  $\frac{1}{30}$  derselben ausmacht. Unendlich soll ferner die Zahl der Umläufe der Fixsternsphäre sein, die in 36 000 Jahren einen einzigen Kreislauf vollendet, — ebenso unendlich wie die Zahl des Aufgehens (und Untergehens) der Sonne, das in einem Tage und einer  
25 Nacht einmal erfolgt. Wenn daher jemand erwidert: Dieses ist evidenterweise unmöglich, wodurch sagen sie sich dann von der Lehre Avicennas los? (Sie können diese immer noch aufrecht halten, da in ihr nur von einer potenziellen Unendlichkeit gesprochen wird). Wenn jedoch jemand einwendet:  
30 Die Zahlen dieser Umkreisungen sind gerade oder ungerade oder beides zugleich oder keines von beiden, und wenn ihr Philosophen dann erwidert: Sie sind gerade und ungerad zugleich oder keines von beiden, so erkennt man mit Evidenz die Hinfälligkeit der philosophischen Lehren. Wenn ihr (Philosophen) aber entgegnet: Sie sind gerade Zahlen, dann können  
35 sie durch Addierung von eins ungerade werden. Wie kann aber das Unendliche einer Einheit entbehren (so dass sie zu ihr hinzugefügt werden könnte. Das aktuell Unendliche kann nie vermehrt werden. Avicenna redet aber nur von dem

potenziell Unendlichen, vgl. Horten: Gottesbeweise bei Schirezi S. 54 ff. Gazali verkennt hier den philosophischen Gedanken). Wenn ihr Philosophen aber antwortet: Es handelt sich um ungerade Zahlen, so werden diese durch Addition von eins zu geraden. Wie kann das Unendliche dieses einen aber bedürftig gewesen sein, durch das es zu einer geraden Zahl wurde. Folglich müsst ihr lehren: Es sind weder gerade noch ungerade Zahlen (Gazalis Wiederlegung 9, 11—19 auf die Averroes verweist).

Averroes (6, 5 unt): Dieses werden wir später darstellen (dass die potenziell unendliche Zahl weder gerade noch ungerade sein kann). Auch diese obige Argumentation Gazalis ist sophistisch. Sie besagt nämlich nur: Wie ihr unfähig seid unseren (den theologischen) Beweis zu entkräften, der zeigt, dass die Welt zeitlich entstanden ist, so sind auch wir (Theologen) nicht imstande, euren (philosophischen) Beweis zu widerlegen. Unser Beweis besagt: Wäre die Welt nicht zeitlich entstanden, dann könnte die Zahl der Kreisläufe der Sphären weder gerade noch ungerade sein. Der philosophische lautet: Wenn eine Wirkursache immer die Bedingungen zur Tätigkeit erfüllt, kann sich das Eintreten ihrer Wirkung nicht verzögern. (Sie muss gleichewig sein wie die Ursache.) Das Höchste was jene Darstellung (Gazalis) leistet ist die Aufstellung und Begründung (nicht die Lösung) der Schwierigkeit. Solcher Art sind aber die Intentionen der Sophisten. Du aber, o aufmerksamer Leser dieses Buches hast sicherlich die Lehren der Philosophen vernommen, die Welt sei auf Grund des vorgebrachten Beweises ewig (von Gott anfangslos verursacht) — und ebenso die der Aschariten, die dieses zu widerlegen streben. So höre also beide Parteien an, die Beweise der Aschariten und die Argumentationen der Philosophen zur Widerlegung dieser Beweise, wie sie Gazali („dieser Mensch“) darstellt.

Gazalis Worte (7, 3 = 6, 7 unt = G. 9, 10—19 siehe oben) wiederholt Averroes nochmals, um sodann zu antworten (7, 12): Der kurze Inhalt dieser Ausführung Gazalis ist: Denkt man sich zwei Bewegungen zwischen zwei Grenzpunkten einer einzigen Zeit und sodann eine bestimmte „Grenze“ (einen Teil), der von beiden innerhalb derselben Zeitstrecke abgetrennt



wird, dann steht der Teil zum Teile in derselben Proportion wie das Ganze zum Ganzen. So ist z. B. der Kreislauf des Saturn in der Zeitstrecke, die man als dreissig Jahre bezeichnet, ein Dreissigstel der Kreisläufe der Sonne in derselben Zeit.

5 Wenn man daher die Summe der Sonnenumläufe zur Summe der Saturnumläufe in Beziehung gesetzt denkt — vorausgesetzt ist dabei, dass sie in ebenderselben Zeitspanne stattfinden —, dann muss notwendigerweise die Summe aller Kreisläufe der zweiten Bewegung sich zu der der ersten

10 ebenso verhalten wie ein Teil der zweiten zu einem Teile der ersten. Wenn zwischen den beiden „universellen“ (d. h. wohl nicht abgegrenzten) Bewegungen keine Proportion besteht, weil beide potenziell sind, d. h. weil sie weder einen (bestimmten) Anfang noch ein (bestimmtes) Ende haben — (es

15 handelt sich also um potenziell unendliche Grössen) und wenn zugleich eine Proportion (die mathematisch bestimmbar ist) zwischen den Teilen dieser Bewegungen besteht, weil diese beiderseitig aktuell vorhanden sind — dann folgt nicht, dass die Proportion zwischen den Summen (die potenziell sind)

20 identisch sei mit der Proportion zwischen den Teilen (die aktuell sind). In dieser Weise stellte die grosse Menge (der Philosophen) ihren Beweis (fälschlich) auf; denn es besteht zwischen zwei Grössen oder zwei Massen, von denen jede per accidens (Text: zu einem besonderen Zwecke; *liarad* z. les.) unendlich ist, überhaupt keine Proportion. (Per se

25 z. B. in allen ihren Teilen sind diese Grössen endlich, per accidens d. h. wenn man ihre unbestimmte Vermehrbarkeit ins Auge fasst, unendlich.) Wenn daher die alten Griechen die Summe der Sonnenbewegungen konstruierten („supponierten“),

30 die weder Anfang noch Ende besitzt, und ebenso die Summe der Saturnbewegungen, so entsteht (und besteht) zwischen beiden überhaupt keine (mathematisch bestimmbare) Proportion. Erst in diesem Falle würde die Folge sein, dass beide Summen endlich wären (denn nur endliche Grössen können in bestimmter Proportion stehen). So ergab es sich betreffs der

35 beiden (endlichen) Teile der Summe. Dieses ist in sich evident. Jene Argumentation Gazalis erweckt die Vorstellung: Die Teile der einen Bewegung verhalten sich zu denen der anderen wie die grössere Zahl (das „Mehr“) zu der geringeren.

Diese Folgerung ergibt sich aber nur dann, wenn die beiden Summen endliche sind. Wenn in ihnen aber kein Ende gegeben ist, dann existiert „dort“ (in ihnen) auch keine Vielheit (die fest umgrenzt ist) also keine grössere oder geringere Zahl. Stellt jemand aber die Behauptung auf: es besteht<sup>5</sup> dort (in jenen Bewegungen) eine Proportion, die die der grösseren zur geringeren Zahl ist, so scheint sich daraus eine andere Unmöglichkeit zu ergeben. Diese liegt darin, dass ein Unendliches grösser sein soll als ein anderes. Dieses ist jedoch nur dann unmöglich, wenn man zwei Dinge nimmt,<sup>10</sup> die aktuell unendlich sind; denn (diese sind zwei Grössen die konstant sind; d. h. nicht mehr zunehmen können) dann existiert zwischen beiden die genaunte (mathematische) Proportion. Nimmt man sie aber als potenzielle Grössen (so dass sie noch in infinitum vernehmbar sind), dann besteht „dort“ (zwischen<sup>15</sup> ihnen) keine Proportion. Dieses ist also die entsprechende Antwort in diesem Probleme, nicht die von Gazali gegebene, mit der er den Philosophen antwortet. Dadurch sind zugleich alle Schwierigkeiten gelöst, die jenen (den Theologen) in diesem Kapitel aufgestossen sind. Betrachte sie alle. In<sup>20</sup> dieser Weise sind sie (die Theologen) gewohnt, das Problem darzustellen: Wenn die Bewegungen, die sich in der Vergangenheit bereits ereignet haben, unendlich an Zahl sind, dann kann in der Gegenwart, die sich individuell determinieren lässt, keine Bewegung jener Kette existieren, es sei denn,<sup>25</sup> dass vor ihr die Reihe der unendlichen Bewegungen zu einem Abschlusse gekommen sei (was einen scheinbaren Widerspruch einschliesst, da die Theologen sich denken, das Unendliche dürfe zu keinem Ende gelangen). Dieses ist richtig und wird von den Philosophen zugegeben, wenn die vorausgehende<sup>30</sup> Bewegung als *conditio sine qua non* für die folgende aufgestellt wird. Sie verhalten sich dann wie folgt: Wenn eine einzige von ihnen existieren muss, ergibt sich, dass vor ihr unendlich viele Ursachen existieren (denn es handelt sich um eine innerlich notwendig verbundene Kausalkette). Es gibt<sup>35</sup> nun aber keinen Philosophen, der zugibt, es existierten unendlich viele Ursachen (eines einzigen Dinges. *Impossibile enim est esse causas per se numero infinitas* — Thomas). Die Dahriten halten dieses (*impossibile*) für möglich (8, 1). Aus

einer solchen Annahme würden sich nämlich folgende unmögliche Schlüsse ergeben: Es existiert ein Verursachtes ohne Ursache, ein Bewegtes ohne Beweger (*quia infinitum non transitur*. Das letzte Glied einer solchen Kette kann durch  
15 die Ursachen nicht zur Existenz gelangen. Wenn es also existierte, müsste es ohne Ursache entstanden sein).

Als die Philosophen (8, 2) nun durch demonstrativen Beweis zur Annahme der Thesis geführt worden waren: es  
10 existiert „hier“ (im Weltall) ein ewiges, bewegendes erstes Prinzip, dessen Existenz keinen Anfang genommen hat noch ein Ende haben wird — ferner tritt seine Tätigkeit nicht später ein als seine Existenz — ergibt sich für sie mit notwendiger Konsequenz, dass seine Tätigkeit ebenso wie sein Dasein  
15 anfanglos ist. Anderenfalls müsste sie kontingent und könnte nicht notwendig sein. (Nach der Lehre des Averroes ist der Schöpferakt also notwendig.) Folglich hat sie keinen Anfang genommen. Die Tätigkeiten der Wirkursache, die keinen Anfang ihrer Existenz besitzt, sind also anfangslos  
20 wie ihre (der Ursache) Existenz. Daraus ergibt sich ferner, dass keine einzige (*event.* „einzelne“) seiner „ursprünglichen“ („ersten“) Tätigkeiten eine Bedingung für die zweite (die folgende) ist; denn keine von beiden ist *per se* Wirkursache (der anderen<sup>1</sup>). Die Reihenfolge, nach der die einen vor

---

1) Dieses ist die berühmte Streitfrage, wie sich die akzidentellen (instrumentalen) Ursachen in bezug auf ihre unendliche Zahl verhalten. Die einzelnen Tätigkeiten Gottes verhalten sich zu einander akzidentell; denn es ist indifferent, ob diese oder jene zuerst vollzogen wird. Die Reihenfolge ist indifferent. Sie verhalten sich, um ein Schulbeispiel anzuführen, wie die Hämmer des Schmiedes. Es ist indifferent für dessen Arbeit, ob er einen Hammer verwendet oder, wenn dieser zerbricht, einen zweiten und dritten. Diese akzidentelle Folge von Ursachen kann ins Unendliche weitergehen, ohne dass eine Unmöglichkeit entsteht. Die *causa per se* ist der erste Beweger, der bei einer unendlichen Kette von Ursachen nicht innerhalb sondern ausserhalb (vgl. Horten: Ringsteine Farabis 85 A<sub>1</sub>) dieser Kette steht. Die Tätigkeiten Gottes verhalten sich wie diese instrumentellen Ursachen zur Schöpfung. Sie können von unendlicher Zahl sein, und ihre Reihenfolge ist nicht *per se* bestimmt. Die Wirkursache *per se*, die also unerlässlich ist, ist Gott. Die *series infinita causarum per se* ist deshalb unmöglich, weil in ihr ein Unendliches „durchschritten“ werden müsste; denn keine einzige



den anderen sind, ist eine rein akzidentelle (wie in dem Schulbeispiele die Reihenfolge der Hämmer, die der Schmied verwendet). Daher hielt man das Unendliche, wenn es sich per accidens verhält, für möglich, nicht wenn es sich per se verhält. Es ist sogar unabweisbar, dass diese Art des Unendlichen mit Notwendigkeit eintrete als Folge der Existenz eines ersten, ewigen Prinzipes (das anfangslos wirkt). Dieses tritt nicht nur in den kontiguen<sup>1)</sup> (viell. diskontinuierlichen) oder kontinuierlichen Bewegungen (der Himmelskörper) ein, sondern auch in solchen Dingen, bei denen man vermutet, dass das Frühere die Ursache des Späteren sei. So verhält sich der Mensch, der einen anderen Menschen similem in specie erzeugt. Die Ursachenkette des zeitlich entstandenen individuellen Menschen, den man als einen (individuell) anderen (innerhalb derselben Spezies) bezeichnet, muss zu einer ewigen, anfangslosen Wirkursache aufsteigen (hinführen), die weder für ihr Existieren noch für die Tätigkeit ihres Hervorbringens eines Menschen aus einem anderen einen ersten Moment besitzt (so dass beides anfangslos ist). Dass also ein Mensch aus einem anderen entsteht in unendlicher Folge ist ein Vorgang per accidens (nicht per se; denn die individuellen Menschen verhalten sich in dieser Kette wie die Instrumente des Gebers der Formen, der die Seele erschafft. Es ist dabei indifferent, ob dieser bestimmte Mensch der Vater dieses anderen ist. Er verhält sich zu diesem akzidentell. Der Geber der Formen hätte sich ebensogut eines anderen Vaters als Instrument bedienen können um diesen individuellen Menschen zu erschaffen wie es für den Schmied indifferent ist, ob er zur Herstellung eines Schwertes diesen oder jenen Hammer gebraucht. Eine causa per se, also absolut notwendig ist aber der Geber der Formen. Von

---

Ursache dieser Kette kann übersprungen werden. In der Kette der akzidentellen Ursachen können beliebig viele Glieder übersprungen werden.

1) Unter diesen sind wohl solche zu verstehen, die nicht durch einen Zustand der Ruhe unterbrochen werden — dieses sind die diskontinuierlichen — die aber auch kein geradliniges oder mathematisch-gesetzmässiges Kontinuum bilden, also die epizyklischen Bewegungen.

ihm bis zum individuellen Menschen kann also keine unendliche Kette von Ursachen sein. Diese ist nur möglich in der Aufeinanderfolge der *causae per accidens* d. h. der individuellen Menschen).

5 In dem Früher und Später (8, 11; der notwendigen Kausalwirkung) liegt aber ein *per se* vor. Die Wirkursache, die keinen ersten Moment ihrer Existenz und ebenso keinen ihrer Tätigkeiten hat, die sie ohne Werkzeug ausführt (die unmittelbaren), hat auch kein erstes Instrument in solchen Tätigkeiten, die sie (mittelbar) durch Instrumente vollbringt.<sup>1)</sup>  
10 Da also die spekulativen Theologen das Akzidentelle für ein Wesentliches hielten, wiesen sie seine (Gottes) Existenz ab (viel. *rafau* z. les.: negierten sie seine Existenz)<sup>2)</sup>, und die „Lösung“ (Widerlegung) ihres Beweises war schwierig. Sie

---

1) Wörtl.: „kein erstes in der Kette ihrer Instrumente, durch die sie diejenigen ihrer Tätigkeiten ausübt, die keinen ersten Moment haben und die durch ein Instrument stattfinden müssen.“

2) Wer die Kette der entstehenden und vergehenden Dinge, also z. B. die der erzeugenden und erzeugten, als eine *series causarum per se* auffasst, muss die erste Ursache an die Spitze dieser Kette verlegen; denn eine notwendig und *per se* zusammenhängende Kette kann nicht durchbrochen werden. Gott kann also nicht in sie eingreifen, d. h. nicht direkt auf das Entstehen jedes einzelnen Dinges einwirken — ein Deismus. „Sie schoben also seine Existenz zurück“, d. h. sie verlegten die Existenz Gottes an den Anfang jener Kette (*dafaū*). Nach Lehre der Philosophen ist diese nun aber unendlich, so dass kein erstes Glied vorhanden ist. Sie hoben dadurch also die Existenz Gottes auf (*rafau*). Vielleicht ist noch eine andere Auffassung möglich: Dadurch dass ein Ding von einer unendlichen Kette *causarum per se* abhängt, wird seine Existenz aufgehoben (negiert); denn es kann dann nicht zur Existenz gelangen (*quia infinitum non transitur*). Bezeichnet man also die Kette akzidenteller Ursachen als eine solche wesentlicher, so macht man die Existenz der Dinge unmöglich. Von den spekulativen Theologen taten dieses jedoch nur die liberalen, jedoch nicht in dem Sinne, den ihnen Averroes hier unterschiebt; denn sie leugneten die Anfangslosigkeit der Ursachenkette. Für Averroes ist diese jedoch selbstverständlich, so dass er mit diesem Prinzipie gegen jene argumentieren konnte. — Das Gleiche gilt auch von den Bewegungen der Sphaeren. Bilden diese eine *series causarum per se*, dann kann keine einzige dieser Bewegungen wirklich werden und Gott muss am „Anfange“ dieser Kette stehen (eine *contradictio in adiecto*, wenn dieselbe anfangslos ist).

hielten denselben für einen denknöthigen. Aus der Lehre der Philosophen ist dieses evident; denn ihr erster Meister, Aristoteles, erklärte: Besässe die (d. h. jede) Bewegung eine (andere) Bewegung (et sic in infinitum, sodass sie von einer series infinita causarum abhängig wäre), so könnte keine<sup>5</sup> Bewegung real werden (da dieses das Zurücklegen einer unendlichen Kette voraussetzte also etwas Unmögliches). Ferner: Besässe das (d. h. jedes) Element ein anderes Element (aus dem es sich zusammensetzte, et sic in infinitum), dann könnte kein Element zur Existenz gelangen (da ein Kompositum aus<sup>10</sup> unendlich vielen Komponenten nicht herstellbar ist). Diese Art des Unendlichen besitzt nach philosophischer Lehre weder Anfang noch Ende (lahu z. erg.). Aus diesem Grunde kann man von keinem (bestimmten) Dinge (Teile) dieser Kette sagen: „Sie ist zu ihrem Ende gelangt“ noch: „Sie ist in die Existenz<sup>15</sup> eingetreten“ (denn das potenziell Unendliche nimmt immerfort zu. A parte post, in der Richtung auf die Zukunft ist dieses unmöglich und) das Gleiche gilt von der Vergangenheit (da sich kein erstes Glied nachweisen lässt); denn alles was zu einem letzten Ende gelangt muss auch einen ersten Anfang besitzen und was<sup>20</sup> keinen Anfang besitzt, wird auch kein Ende haben. (Wer also den zeitlichen Anfang der Welt lehrt, muss die Ewigkeit des anderen Lebens leugnen — eine Lehre die von liberal-theologischer Seite aufgestellt wurde.) Dasselbe ist auch daraus (viell. min statt fi z. les.) klar, dass Anfang und Ende zu<sup>25</sup> den korrelativen Dingen gehören (den bilateralen Relationen). Wer daher lehrt: Die Sphärenbewegungen haben kein letztes Glied in der Zukunft — darf auch kein erstes Glied derselben in der Vergangenheit supponieren; denn was einen Anfang besitzt, muss auch ein Ende haben und was kein<sup>30</sup> Ende hat, kann auch keinen Anfang besitzen. (Von dem einen kann man auf das andere schliessen.) Das Gleiche gilt von dem ersten und letzten Gliede der Kette (oder Momente der Zeit) d. h. was ein erstes Glied (in seiner Kette) besitzt, muss auch ein letztes haben und was kein erstes Glied auf<sup>35</sup> weist, hat auch kein letztes, und was kein letztes aufweist, kann in keinem seiner Teile in Wirklichkeit zu einem Abschlusse kommen (keiner seiner Teile kann ein reales, sondern höchstens ein supponiertes Ende nehmen) und dasjenige,



dessen Teile keinen realen Anfang aufweisen, hat auch kein Ende.

Wenn also (8, 21) die spekulativen Theologen den Philosophen die Frage stellten: Endigen die Bewegungen, die 5 der gegenwärtigen Bewegung (der Sphären) vorausgehen (d. h. haben sie in der Vergangenheit ein erstes Glied) — so entgegneten diese: Sie endigen nicht; denn es war bei ihnen ein Postulat: Die Himmelsbewegungen besitzen kein erstes 10 Glied und folglich auch kein letztes. Die Illusion der Theologen, dass die Philosophen ein Ende jener Bewegungen annehmen, ist daher unrichtig; denn nach ihrer Lehre endigt nur, was angefangen hat. Damit ist dir also klar geworden, dass in den Beweisen, die Gazali von den spekulativen Theo- 15 logen über die Lehre von dem zeitlichen Anfange der Welt berichtet, keine solche Beweiskraft enthalten ist, die ausreicht, um die Rangstufe der sicheren Erkenntnis zu erreichen — und dass sie die Stufen der demonstrativen Beweise nicht erreichen. Ebenso wenig gelangen die Argumente, die Gazali anführt und von den Philosophen (für die Anfangslosigkeit 20 der Welt) in seiner Schrift aufzählt, zu den Stufen des demonstrativen Beweises. (Das gleiche Resultat ist bekanntlich das von Thomas von Aquin: keine von beiden Thesen lässt sich erweisen.) Dieses ist das, was wir in diesem Buche klarstellen wollten (und daher kann Averroes in seiner „Harmonie zwischen 25 Wissen und Glauben“ diese Streitfrage fast auf eine Wortfrage zurückführen, d. h. ihre Belanglosigkeit dartun). Wer daher betreffs der Handlungen Gottes, die in die Vergangenheit eingetreten sind (da sie sich auf Materielles erstrecken) die Frage aufstellt (sind sie anfangslos oder nicht), findet darin 30 die beste Antwort, dass man ihn belehrt: Von den göttlichen Handlungen tritt etwas (nur) in derselben Weise in die Zeit ein (wird zeitlich) wie von seiner Existenz (die natürlich nicht zeitlich werden kann); denn beide haben keinen Anfang genommen.

35 Gazali (8, 5 unt.) antwortet im Sinne der Philosophen in dem, wer das Argument zu entkräften suchte: Die Himmelsbewegungen sind von verschiedener Geschwindigkeit (folglich müsste eine unendliche Zahl z. B. die der Sonnenumläufe grösser sein als die andere z. B. die der Saturnumläufe) —

und suchte sie zu widerlegen: Wenn (G. 9, 20) man von philosophischer Seite einwendet: Der Springende Punkt („der Ort“) des Irrtums in eurer (der Theologen) Lehre liegt darin, dass ihr jene Himmelsbewegungen für eine aus Einheiten zusammengesetzte (reale) Summe haltet. Diese Kreisbewegungen sind nämlich unreal: Die Vergangenheit ist ja bereits „abgeschnitten“ und die Zukunft ist noch nicht vorhanden. (Nur der unteilbare jetzige Augenblick ist von der Zeit real). Unter einer (realen) Summe versteht man aber präsen- 5 te Realitäten. In obigem Falle ist nun aber kein Reales vorhanden. 10

Um dieses zu widerlegen führte Gazali aus (8, 1 unt. G. 9, 23—26): Die Zahl zerfällt in eine gerade und eine ungerade und muss sich so verhalten („kann aus diesen Grenzen nicht heraustreten“), sei es nun dass das Gezählte (al-madūd) real und permanent oder unreal („vergänglich“) ist. Wenn wir 15 daher eine Zahl z. B. Pferde (oder irgend eine Zahl) supponieren, so müssen wir überzeugt sein, dass sie entweder gerade oder ungerade ist, gleichgültig ob wir die Dinge als real oder unreal annehmen. Wenn sie also zuerst existieren und dann vernichtet werden, ändert sich jenes Urteil nicht (ibn Roschd: 20 und wird nicht vernichtet).

Dieses (9, 2) ist der Gipfel der Argumentationen Gazalis. Sie können jedoch nur in solchen Zahlen als wahr angesehen werden, die in der Aussenwelt oder in unserem Geiste einen Anfang und ein Ende aufweisen, d. h. dann urteilt der Ver- 25 stand von ihnen, wenn sie real und wenn sie unreal sind, dass sie gerade oder ungerade sein müssen. Diejenige Zahl aber, die in der Potenz existiert, d. h. weder einen Anfang noch ein Ende zeigt, kann weder als gerade noch ungerade, weder als beginnend noch als endigend, weder als innerhalb 30 der Vergangenheit noch der Zukunft befindlich bezeichnet werden; denn das Potenzielle steht unter der Gesetzmässigkeit des Nichtseienden (verhält sich wie das Unreale). Dieses wollten die Philosophen ausdrücken, indem sie sagen: Die Sphärenbewegungen der Vergangenheit und Zukunft sind un- 35 real. Die klare Formulierung dieses Problems lautet: Alles was als festumgrenzte Summe mit Anfang und Ende bezeichnet wird, wird so bestimmt, insofern Anfang und Ende ausserhalb unseres Geistes (in der Aussenwelt) oder nur innerhalb

unseres Geistes, nicht in der Aussenwelt existieren. Zahlen, die also ein aktuelles Ganze bedeuten, das in der Vergangenheit sowohl in ordine logico als auch in ordine reali abgegrenzt ist, sind notwendigerweise entweder gerade oder ungerade. Solche Zahlen aber, die eine Summe darstellen, die in ordine reali keine Grenzen hat, können nur subjektiv umgrenzt werden („insofern sie in der Seele sind“); denn unser Geist kann sich nichts real Unendliches vorstellen. Daher können sie auch in dieser subjektiven Hinsicht als gerade oder ungerade charakterisiert werden. Als reale Gegenstände der Aussenwelt kann von ihnen jedoch weder ausgesagt werden, dass sie gerade noch dass sie ungerade sind. Das Gleiche gilt von den Zahlen der Vergangenheit, die man als in der Aussenwelt potenziell existierend annimmt, d. h. die keinen Anfang besitzen. Diese werden weder als gerade noch als ungerade bezeichnet, es sei denn, dass man sie als aktuell supponiert, d. h. als real (nur subjektiv) mit einem Anfange und einem Ende ausgestattet<sup>1)</sup>. So verhalten sich Zeit und kreisförmige Bewegung. Daher ist es entsprechend ihrer Natur notwendig, dass sie weder gerade noch ungrade sind, es sei denn insofern sie im denkenden Geiste sind.

Die Ursache (9, 15) jenes Irrtumes liegt (in einer Projektion subjektiver Inhalte in die Aussenwelt), d. h. darin, dass man vermutet, ein Ding, das mit einer bestimmten Eigenschaft behaftet gedacht wird, besitze dieselbe auch real ausserhalb des Geistes. Da nun aber alle vergangenen Dinge ohne Ausnahme als endlich an Zahl gedacht werden, vermutet man (fälschlich), alles Vergangene sei auch in der realen Aussenwelt seiner Natur entsprechend so beschaffen (endlich). Weil nun diese Vorgänge, insofern sie in die Zukunft fallen, ebenfalls nach den Gesetzmässigkeiten des Unendlichen bestimmt sind, muss die Vorstellung<sup>2)</sup> sich dieselben als Teile nach

1) „Abgesehen von dem Falle, dass man sie als rein logische Grössen betrachtet.“ Als solche können sie beliebige Grenzen haben, also immer gerade oder ungerade sein. Der menschliche Geist kann sogar nur gerade oder ungerade Zahlen denken.

2) Oder: Weil diese Vorgänge nach den Gesetzen des Unendlichen die (unsere) Vorstellung so determinieren, dass sie sich Teile nach Teilen (so dass ein Teil auf den anderen folgt) vorstellt, dachte Plato . . . .



Teilen vergegenwärtigen. Daher dachten sich (fälschlich) Plato und die Asehariten: „Es ist möglich, dass die zukünftigen Sphärenbewegungen unendlich sind“ (obwohl sie doch immer a parte post, in dem gerade verfließenden Jetzt, einen letzten Terminus besitzen, der allerdings variabel bleibt und sich immerfort verschiebt). Alles dieses ist ein rein phantasiemässiges Urteil, kein demonstrativer Beweis. Aus diesem Grunde hielt Plato an seinem Prinzipte fester und bewahrte seine Position treuer als andere, die annehmen, das Weltall müsse einen Anfang haben, und die daher behaupteten, es habe dementsprechend auch ein Ende. So „handelten“ (argumentierten) viele von den spekulativen Theologen (die Averroes bei jeder Gelegenheit bekämpft. An der Lehre von der Ewigkeit der Welt will er nicht gerüttelt haben).

Gazali fährt darauf fort (9, 21 = G. 9, 6 unt.): Wir entgegnen den Philosophen (ad hominem argumentierend): Nach euren eigenen Prinzipien ist es sehr wohl möglich, dass im jetzigen Augenblicke (also gleichzeitig) reale Dinge existieren, die qualitativ verschiedene Einheiten (wenn auch keine materiellen Individua) darstellen und unendlich sind, nämlich die Seelen der Menschen, nachdem sie sich durch den Tod von ihren Leibern getrennt haben. (Daher können sie nicht mehr numerisch und individuell verschieden sein, da der Leib, das Prinzip der Individuation weggefallen ist. Sie sind also nur noch qualitativ verschieden.) Diese sind also reale Dinge, die weder eine gerade noch eine ungerade Zahl darstellen sollen. Mit welchen Gründen könnt ihr (Philosophen) eure Leugnung nun noch gegen denjenigen aufrecht erhalten, der behauptet: Die Unrichtigkeit dieser Lehre ist evident. Ebenso habt auch ihr Philosophen euch auf die Evidenz berufen in der Lehre: Es ist evidenterweise unrichtig, dass der ewige (göttliche) Wille sich auf das zeitliche Hervorbringen der Welt als Objekt erstrecke. Jene Lehre betreffs der (aktuell unendlichen Zahl der) Seelen ist diejenige Ansicht, die Avicenna annahm. Vielleicht ist es auch die Ansicht des Aristoteles.

Averroes (9, 7 unt.): Dieser Beweis ist äusserst schwach. Er besagt: Ihr (Philosophen) dürft unsere Theses nicht leugnen, die ausdrückt, etwas sei nicht denknotwendig evident, was ihr als evident bezeichnet (die Unmöglichkeit der zeit-

lichen Schöpfung); denn ihr Philosophen nehmet selbst Dinge als möglich an, von denen eure Gegner sagen: ihre Unmöglichkeit sei durchaus evident. Wie ihr Dinge als möglich annehmt, die eure Gegner für unmöglich halten, so behauptet ihr, Dinge seien denknötwendig, während eure Gegner sie nicht für denknötwendig halten. (Wer selbst in einem Glashause sitzt, darf auf andere nicht mit Steinen werfen.) Bei allen diesen Diskussionen seid ihr nicht imstande, einen Unterschied zwischen beiden Ansprüchen nachzuweisen (so dass ihr den Philosophen nicht erwidern könnt: nego paritatem). In der Logik wurde bereits gezeigt, dass eine solche Art des Widersprechens eine unhaltbare rethorische oder eine sophistische ist. — Die eigentliche Antwort auf solche Beweise lautet: Was als durch Evidenz bekannt hingestellt wird, ist auch in sich evident (die Unmöglichkeit einer zeitlichen Schöpfung). Was ihr (Theologen) aber als etwas bezeichnet, dessen Unrichtigkeit mit Evidenz erkannt werde (die unmathematische Natur der unendlichen Zahl der Seelen), ist nicht so, wie ihr behauptet. Dieses kann nur durch intuitive Einsicht („Geschmack, mystisches Erkennen“) erfasst werden. Wenn z. B. jemand von einer literarischen Produktion behauptet, sie sei metrisch, und ein anderer behauptet, sie sei unmetrisch, dann steht die Entscheidung in dieser Frage bei dem „Geschmacke“ (der intuitiven, nicht diskursiven Einsicht) des gesunden, vorurteilsfreien Menschenverstandes. Die Annahme von Seelen ohne Hyle, die (trotzdem) eine numerische Vielheit (durch qualitative Verschiedenheit) bilden sollen, ist etwas Unerhörtes nach dem Systeme der (meisten) Philosophen. Denn die Ursache der individuellen Vielheit und des Numerischseins ist nach ihrer Lehre die Materie, während die Ursache des Übereinstimmens in der numerischen Vielheit die Form (der Inhalt der Spezies) bildet. Dass also numerisch viele Dinge, die in der Form übereinstimmen („eins sind“) ohne Materie existieren sollen ist unmöglich. Ein Individuum kann nämlich durch irgendeine Qualität (auf diese wurde oben von den Theologen, die über die Philosophen berichteten, die Unterscheidung zurückgeführt) nur in akzidenteller Weise sich von anderen unterscheiden, denn in dieser Eigenschaft

stimmen andere Individua mit ihm überein (so dass die Unterscheidung wieder aufgehoben ist. Sodann ist eine substantielle Verschiedenheit erforderlich.) Eine individuelle Substanz unterscheidet sich von einer anderen nur auf Grund der Materie.

5

Ferner: dass das Unendliche nach den Gesetzen der aktuell und real existierenden Dinge (und in diesen) unmöglich ist, besagt ein bekanntes Prinzip aus dem Systeme der Philosophen, sei es nun dass die (gezählten, unendlich sein sollenden) Dinge, Körper oder keine Körper (z. B. Seelen) sind. Wir<sup>10</sup> (Averroes; 10, c) kennen keinen, der in den Objekten dieses Begriffes einen Unterschied machte (so dass sich der Begriff der unendlichen Zahl bei den Körpern anders verhalte als bei den Seelen) als nur Avicenna, der die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl von Seelen annahm). Von den übrigen<sup>15</sup> Menschen kenne ich keinen, der diese Lehre aufgestellt hätte. Sie ist mit keinem der philosophischen Prinzipien im Einklang und bedeutet also eine Durchbrechung derselben. Die grosse Menge der Philosophen leugnen nämlich, dass ein aktuell Unendliches existieren könne, seien es nun Körper oder un-<sup>20</sup>körperliche Dinge<sup>1)</sup>; denn daraus ergäbe sich, dass ein End-

1) Die Möglichkeit individueller Seelen scheint damit wiederum angenommen zu sein, obwohl sie vorher geleugnet wurde. Bei dieser Leugnung eines Fortlebens der Seele nach Art eines durch eine Materie individualisierten Einzeldinges ist das persönliche Fortleben nach dem Tode keineswegs geleugnet. Averroes lehrt dieses bekanntlich und erklärt es für wahrscheinlich, dass wir nach dem Tode einen verklärten Leib besitzen (Müller: Averroes 123, 1), durch den unsere Seele also wiederum im eigentlichen Sinne individualisiert werde. Aber auch ohne diese Individualisation wäre eine Vergeltung im Jenseits möglich; denn die Seele kann als reiner Geist fortleben (vgl. Müller l. c. 122 unt.). Ob sie dabei ein Individuum ist nach Art der materiellen Einzeldinge, oder eine Einzelsubstanz, die eine Spezies darstellt (wie die Engel) ist gleichgültig. — Über die unendliche Zahl vgl. Horten: Gottesbeweise bei Schirazi S. 54 ff. u. Horten: Ringsteine Farabis 301 ff. Es liesse sich noch bemerken, dass eine aus einer anfangslosen Kette von Generationen sich summierende Zahl von einer aktuell unendlichen, die unvermehrbar ist, unterschieden werden muss (vgl. diese bekannte Schwierigkeit bei Thomas v. Aquin u. Esser), Thomas (Bd. 27 S. 453 edidit Vivès: *Adducunt etiam pro se rationes quas etiam Philosophi tetigerunt et*



liches grösser sei als ein Unendliches (wohl zu lesen: ein Unendliches grösser sei als ein anderes). Avicenna wollte vielleicht nur die Ungebildeten überzeugen, indem er in dem Kreise dessen blieb, was sie über die Seele zu hören gewohnt waren. Seine Lehre hat jedoch wenig Überzeugungskraft. Existierten nämlich (individuelle und aktuelle) Dinge in unendlicher Zahl, dann müsste der Teil dem Ganzen gleich sein, d. h. wenn man das Unendliche in zwei Teile zerlegte. Existierte nämlich eine Linie oder Zahl, die nach ihren beiden  
 10 Seiten aktuell unendlich wäre, und teilte man sie in zwei Hälften, dann müsste jede der beiden Hälften aktuell unendlich sein. Das Ganze und sein Teil wären dann also beide aktuell unendlich, was unmöglich ist. Diese Folgerungen ergeben sich jedoch nur dann, wenn man ein aktuell, nicht  
 15 nur potenziell Unendliches annimmt. (Diese Annahme muss also unrichtig sein.)

Gazali fährt fort (10, 13=G. 9, 2 unt): Man könnte von Seiten der Philosophen insistieren: Das Richtige wäre dann also die Lehre Platos: Die Seelen sind ewig und bilden alle  
 20 eine einzige (Seele, Substanz). Sie werden erst geteilt (nehmen eine individuelle Vielheit an), wenn sie in den Leibern sind. Trennen sie sich dann von diesen, so kehren sie zu ihrem Ursprung (der einen Weltseele) wieder zurück und bilden eine Einheit. Gazali: Diese Lehre ist noch verabscheuungswürdiger und gemeiner (als die der Philosophen des  
 25 Islam) und mehr dazu angetan, als der evidenten Erkenntnis des Verstandes widersprechend bezeichnet („gegläubt“) zu werden. Wenn wir nämlich behaupten: die Seele des Zaid ist identisch mit der des Amr oder eines anderen, so gilt Folgendes. Ist sie dasselbe Individuum, so bedeutet dieses etwas  
 30 evident Unmögliches; denn jeder einzelne Mensch konstatiert in seinem Selbstbewusstsein und weiss, dass er nicht ein anderer ist. Wäre er derselbe wie jener, dann müssten sich

---

*eas solverunt, inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum; quia si mundus semper fuit, necesse est modo (jetzt) infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum . . . . et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu (was auch Avicenna lehrt).*

beide in ihren Erkenntnissen gleichstehen, die wesentlichen Qualitäten der Seelen sind und mit dem Wesen der Seele (oder: mit den Seelen) einen inneren Teil aller ihrer Relationen ausmachen. (Die wesentlichen Bestimmungen müssten in erster Linie beiden gemeinsam sein.) Ihr könntet einwenden: Er ist nicht mit Amr identisch, sondern ein anderer (gairuhu; 10, 3) und ein selbständiges Individuum (ain; 10, 18 die Universalseele). Dieses wird nur durch seine Verbindung mit den Leibern (in eine Vielheit von Einzelmenschen) geteilt. Darauf entgegenen wir (Gazali): Dass sich ein einfaches („einziges“) Ding, das keine Grösse in dem Sinne einer ausgedehnten Quantität besitzt, teile, ist etwas Unmögliches, wie es der Verstand mit Evidenz erkennt. Wie sollte sich auch das Einfache in zwei oder tausend oder gar viele tausend Dinge zerteilen und dann wiederum zu einem einzigen Einfachen werden können. Denkbar ist dieses vielmehr nur bei Dingen, die Grösse und Quantität und Vielheit besitzen, z. B. dem Wasser des Meeres, dass durch Bäche (fi statt bi) und Flüsse zerteilt wird und dann wieder in das Meer zurückkehrt. (Ist hier der Vorgang der Wolkenbildung durch Verdunstung aus dem Meere erkannt?) Gegenstände, die keine Quantität besitzen (z. B. die Seelen) können jedoch nicht zerteilt werden. Unsere Intention bei diesen Ausführungen ist die, zu zeigen, dass die Philosophen ihre Gegner (die Theologen) nicht in die Lage versetzen, ihre Glaubensüberzeugung aufgeben zu müssen, nämlich die Lehre: der ewige Wille Gottes bewirkt das zeitliche Entstehen der Welt. Sie können sich höchstens auf die Evidenz berufen, dass dieses unmöglich sei. Dann stehen sie aber solchen (Theologen) durchaus gleich, die gegen jene Philosophen in diesen Fragen ebenfalls die Evidenz ausspielen (es sei evident, dass Gott die Welt zeitlich erschaffen könne oder gar müsse) — was der Überzeugung der Philosophen widerspricht. Aus diesem Dilemma gibt es (für die Philosophen) kein Entkommen.

Darauf erwidere ich (Averroes; 10, 23): Zaid ist von Amr individuell („numerisch“) verschieden, ist aber der Wesensform, d. h. der Seele nach eins (eine Spezies) mit ihm. Wäre die Seele des Zaid individuell verschieden von der Seele des Amr so wie er selbst von Amr individuell verschieden ist, dann

müssten die Seele des Zaid und die des Amr zwei individuell verschiedene Dinge sein, die in der Wesensform übereinstimmen. Die Seele müsste also eine andere Seele (als Form) in sich bergen. Es ist also notwendig, zu behaupten, die Seele des Zaid und die des Amr sind eine einzige der Form nach. Dem der Form nach Einzigen kommt nun aber die numerische Vielheit, d. h. die Zerteilung (in Individua) nur auf Grund der verschiedenen Materien zu. Wenn daher die Seele nicht zugrunde geht, wenn der Leib stirbt, oder wenn in ihr ein Etwas (ein unsterblicher Kern in der Seele — diese Vorstellung entspricht der Lehre des Atristoteles an der vielumstrittenen Stelle de anima 430a 22f.) enthalten ist, das diese Eigenschaft besitzt (unsterblich zu sein), dann müssen sie nach der Trennung vom Leibe eine numerische Einheit bilden. (Damit wird die sonst eventuell noch übrigbleibende Erklärungsweise ausgeschlossen: sie bilden Einheiten, die jede für sich eine Spezies darstellen, wie die reinen Geister und die platonischen Ideen.) Diese Wissenschaft können wir an dem vorliegenden Orte nicht eingehend erörtern (und bekanntmachen). Die Argumentation, die Gazali zur Widerlegung der Lehre Platos anwandte, ist sophistisch. Ihr kurzer Inhalt ist nämlich folgender: Die Seele des Amr ist entweder individuell identisch mit der des Zaid oder verschieden von ihr. Nun ist sie aber nicht identisch mit der des Zaid. Folglich muss sie von ihr verschieden sein. Die Verschiedenheit (das Anderssein) ist nun aber ein univoce gebrauchter Terminus. Das gleiche gilt von dem Identischen. Es wird von einer grossen Anzahl von Dingen gebraucht, von denen man auch das Anderssein aussagt. Die Seele des Zaid und die des Amr sind also in einer gewissen Beziehung ein und dasselbe und stellen zugleich in einer anderen Beziehung eine Vielheit dar. Es verhält sich so, wie wenn du sagst: sie sind ein und dasselbe rücksichtlich der Wesensform und stellen eine Vielheit dar rücksichtlich der Materie, die Träger der Wesensform ist.

Gazali argumentiert ferner: Es ist undenkbar, dass etwas zerteilt werde, es sei denn, dass dasselbe eine Quantität besitze (11,1). Diese Behauptung ist falsch, wie man es an dem Atom beweisen kann. (Averroes führt das Atom nur als Beispiel ad hominem an, da er ja selbst die Lehre von dem Atom



nicht annimmt.) Jene Behauptung ist jedoch richtig bei Dingen, die per se teilbar sind<sup>1)</sup>. Das per se Teilbare ist z. B. der Körper, und das per accidens Teilbare verhält sich wie die weisse Farbe, die in Körpern ist und entsprechend der Teilung der Körper auch selbst geteilt wird. Ebenso verhalten<sup>5</sup> sich die Wesensformen und die Seele. Sie sind per accidens teilbar, d. h. durch die Teilung ihres Substrates. Die Seele gleicht am meisten dem Lichte. Wie nun aber das Licht entsprechend der Teilung der beleuchteten Körper auch selbst geteilt wird und wie es dann wiederum eine Einheit darstellt,<sup>10</sup> wenn jene Körper zu einer Einheit werden, so verhält sich die Sachlage bei den Seelen in deren Verbindung mit den Leibern (vergl. Römer, Die Bābī-Behā'ī, Potsdam 1912, S. 49 Anm. u. 176 A.1). Dass Gazali solche sophistischen Beweise vorbringt, ist sehr verwerflich; denn man denkt sich, Gazali<sup>15</sup> gehöre zu denjenigen Leuten, denen die genannten Verhältnisse nicht unbekannt sind. Er wollte dieses jedoch nur anführen, um die Leute seiner Zeit zu betrügen. Er ist also sehr weit von solchen entfernt, die darnach streben, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen und sie bekanntzumachen.<sup>20</sup> Vielleicht ist dieser Mensch jedoch entschuldbar nach Massgabe seiner Zeit und seines Ortes; denn er wollte in seinen Büchern Experimente anstellen (um zu sehen, inwieweit seine Mitmenschen die Philosophie verständen). Da diese seine Reden keine Art sicherer Erkenntnis bringen, äussert er sich:<sup>25</sup> Die Absicht aller dieser Ausführungen ist die, den Philosophen zu beweisen, dass sie ihre Gegner nicht von deren Überzeugung abbringen können, dass der ewige Wille Gottes sich auf das zeitliche Hervorbringen der Welt richtet usw. (G. 10,6 - 11,8 ff.).

Darauf erwidere ich (Averroes, 11,10): Wenn jemand bei<sup>30</sup> Dingen, die sich nach Aussage der Evidenz in bestimmter Weise verhalten, behauptet, sie verhielten sich durchaus anders, dann lässt sich kein Beweis finden, durch den man sich von diesem Gegner befreien kann; denn jede Behauptung kann nur durch bekannte Dinge bewiesen werden, damit die beiden<sup>35</sup>

---

1) Die Lateinische Übersetzung (vgl. de Boer: Die Ewigkeit der Welt S. 39 ad 11, 14 = 11, 1 der neuen Ausgabe) fügt hinzu: unrichtig ist sie in dem per accidens Teilbaren, da dieses per se unteilbar ist.

Gegner in der Annahme dieser Voraussetzungen sich gleichstehen. Wenn daher ein Gegner bei jeder Argumentation das Gegenteil von dem annimmt was der andere voraussetzt, kann sich keine Diskussion entwickeln. Wer sich aber so verhält, bewegt sich ausserhalb der menschlichen Natur. Solche Leute muss man dadurch erziehen, dass man auf die Lösung ihrer Schwierigkeit nicht eingeht. Wer aber von einem als evident erkannten Dinge annimmt und behauptet, es sei nicht evident, weil sich eine Schwierigkeit eingestellt hat, für den ist dieses eine Medizin: die Lösung jener Schwierigkeit und die entsprechende Antwort. Wer das in sich Evidente deshalb nicht einsieht, weil er von mangelhaftem Verstande ist, dem kann man nichts verständlich machen und es ist sinnlos, ihn erziehen zu wollen. Wer dieses versucht, verhielte sich wie einer, der es einem Blinden zur Pflicht machen wollte, einzugestehen, er habe eine Vorstellung von den verschiedenen Farben oder nehme deren Existenz an.

Gazali (11,16 = G. 10,8) argumentierte gegen die Philosophen: Man könnte (von seiten der Philosophen) einwenden: dieses (dass ein ewiger Wille etwas Zeitliches hervorbringe) lässt sich gegen euch selbst (die Theologen) retorqueieren. Vor der Erschaffung der Welt, vielleicht ein oder zwei Jahre früher, war (nach eurer Lehre) Gott mächtig, die Welt zu erschaffen. Seine Macht ist aber unendlich. Er wartete also geduldig ab, ohne erschaffend tätig zu sein. Darauf erschuf er die Welt. Die Dauer, in der er das Erschaffen unterliess, ist nun aber endlich oder unendlich. Haltet ihr sie für endlich, dann ist die Existenz Gottes endlich in bezug auf den ersten Moment (denn bei anfangsloser Existenz würde jene Dauer unendlich sein. Gottes Dasein muss nach dieser Annahme also einen Anfang genommen haben. Gott müsste erschaffen sein!) Haltet ihr sie aber für unendlich, dann gelangte also eine solche Zeitdauer zu einem Abschlusse, in der eine (aktuell?) unendliche Anzahl von Möglichkeiten (die Welt in diesen unendlich vielen Augenblicken zu erschaffen) gegeben sind. (Ihr Theologen selbst nehmt also eine unendliche Zahl von Augenblicken als möglich an, obwohl ihr den Philosophen vorhaltet, dieses sei unmöglich.) Darauf erwidern wir (Gazali): Dauer und Zeit sind nach unserer (der Theologen)

Lehre beide erschaffen. Die eigentliche Antwort auf diesen Einwand werden wir bei der Widerlegung des zweiten Beweises der Philosophen entwickeln.

Darauf erwidere ich (Averroes; 11, 21): Die meisten, die die Lehre von der Zeitlichkeit der Welt verteidigen, nehmen auch das zeitliche Entstehen der Zeit selbst gleichzeitig mit der Welt an. Aus diesem Grunde ist die Behauptung Gazalis unrichtig: die Dauer des Unterlassens der Erschaffung muss entweder endlich oder unendlich sein (denn vor der realen Welt kann man von keiner realen Zeit sprechen). Das Anfangslose kann nämlich weder zum Abschlusse kommen (durch Eintritt eines anderen Vorganges, der das Anfangslose ablöst) noch auch endigen (in nichts versinken). Jene Dauer könnte also nie zum Ende gelangen. Gott könnte also niemals zur Tätigkeit des Erschaffens übergehen. Der Gegner (Gazalis), in diesem Falle einige Theologen, gibt nicht zu, dass das Unterlassen der Schöpfung eine Dauer besitze. Was sich aus ihrer Lehre ergibt, ist nur die Frage: Ist es bei dem zeitlichen Entstehen der Zeit möglich, dass ihr Endpunkt (a parte ante), d. h. ihr Anfangspunkt, von dem jetzt verfließenden Augenblicke weiter zurückliegt? — Dieses ist nämlich (nach philosophischer Lehre) nicht möglich. Wenn sie nun sagen: Dieses ist nicht möglich — dann stellen sie ein bestimmtes Mass (der Zeit) auf, so dass Gott, der Schöpfer, unfähig ist, ein grösseres zu erschaffen. Nach ihrer Lehre ist dieses aber verwerflich und unmöglich. Wenn sie aber sagen: Es ist möglich, dass der Anfangspunkt der Zeit, von dem jetzigen Augenblicke an gerechnet, weiter zurückliege als der in der Tat erschaffene Anfangspunkt, — so entgegnet man ihnen (kıl statt kabl): Ist es betreffs dieses zweiten (herausgeschobenen) Anfangspunktes möglich, dass auch er (Text: „sein Endpunkt“) noch weiter zurückliege, als er in der Tat liegt? Antworten sie dann: Ja, — sie können keine andere Antwort geben, — so hält man ihnen vor: Folglich besteht hier die Möglichkeit eines zeitlichen Entstehens von unendlich vielen Zeitgrössen (Zeitspannen). Zugleich ergibt sich gegen euch (Theologen) ad hominem, dass diese Zeitteile ein Ende nehmen (was gelegnet wird, da nach dem Koran das jenseitige Leben endlos dauert). Dieses folgt nach eurer Lehre von den Sphärenbewegungen



als Bedingung für das zeitliche Entstehen derjenigen Zeitspanne, die von allen möglichen zur wirklichen Existenz gelangt ist. (Voraussetzung ist: Anfang und Ende sind korrelativ. Wenn ein zeitlicher Anfang vorhanden ist, muß auch ein zeitliches  
5 Ende eintreten.)

Wenn ihr (Theologen; 11, 4 unt.) entgegnet: Das Unendliche gelangt nicht zu einem Abschlusse. Was ihr (Philosophen) also gegen eure Gegner betreffs der Sphärenbewegungen vorbringt, bringen sie gegen euch ad hominem vor bezüglich  
10 der Möglichkeit von zeitlich auftretenden Zeiteilen (die endlich sein müssen, da sie zu einem Abschlusse kommen. Die reale Schöpfung bedeutet einen solchen Abschluss). Der Unterschied zwischen den beiden Stellungnahmen (der Philosophen und Theologen) besteht darin, dass jene unendlich vielen Möglich-  
15 keiten solche Zeitspannen sind (wa vor hi ja zu streichen), die zur Aktualität nicht übergegangen sind, während die Möglichkeit der unendlichen Sphärenbewegungen bereits aktuell geworden sind.

Darauf erwidere ich (Averroes; 11, 1 unt.): Die Möglich-  
20 keiten der Dinge sind die Dinge, die den realen Gegenständen notwendig anhaften (mit diesen gegeben sind), sei es nun, dass sie denselben vorausgehen oder mit ihnen gleichzeitig sind, wie dieses eine grosse Menge der Philosophen annimmt. Sie sind also eine Notwendigkeit (eine notwendige Folgerung, die  
25 sich ergibt aus) der numerischen Vielheit der Dinge. Wenn es also unmöglich ist, dass nach der jetzigen Sphärenbewegung noch die Existenz unendlich vieler solcher Bewegungen bestehen bleibe, ist es ebenfalls unmöglich, dass unendlich viele Möglichkeiten von Sphärenbewegungen bestehen. (Die  
30 Möglichkeit ist eine Vorbedingung und Begleiterscheinung der realen Existenz.) Ein Opponent könnte andernfalls einwenden: die Zeit ist in ihrem Masse bestimmt, d. h. die Zeit der (realen) Welt. Folglich ist eine kleinere oder grössere Zeit als diese nicht möglich (da ihr kein reales Fundament zu-  
35 grunde liegt und sie keine Vorbedingung für ein Wirkliches geworden ist oder sich als eine solche ausgewiesen hat). Ebenso lehren viele Philosophen über die Ausdehnung der Welt. Aus diesem Grunde (da kein reales Fundament zu-  
grunde liegt) sind solche Argumentationen nicht beweiskräftig.

Für denjenigen, der annimmt, die Welt habe einen zeitlichen Hervorbringer, ist es das Sicherste (um sich vor Widersprüchen zu bewahren), die Zeit als quantitativ begrenzt anzunehmen und die Möglichkeit als dem Möglichen nicht vorausgehend. Auch die Grösse der Welt muss er in dieser Weise als begrenzt<sup>5</sup> hinstellen. Zeit und Grösse verhalten sich jedoch verschieden, denn die Grösse kann man zu einem Ganzen zusammenfassen, die Zeit jedoch nicht.

Gazalis Bericht (12, 6 = G. 10, 13) über die Philosophen: Als deren Gegner (die Theologen) leugneten, dass es mit primärer<sup>10</sup> Evidenz erkannt werde, die Tätigkeit des ewigen Prinzipes bleibe zeitlich hinter diesem Prinzip zurück (dass die Welt ewig ist, widerspricht also keiner evidenten Erkenntnis), indem sie diesen Satz in irgendeiner Weise bewiesen, fügt Gazali hinzu: Man könnte den Einwand erheben: Womit wollt<sup>15</sup> ihr (Theologen) eure Leugnung (der Ewigkeit der Welt) gegen denjenigen Philosophen aufrechterhalten, der die Thesis fallen lässt, es sei denknotwendig, dass die Welt anfangslos sei, und der dieses auf einem anderen Wege zu beweisen sucht? Er führt aus: Die Zeiten stehen sich darin durchaus gleich<sup>20</sup> (und verhalten sich indifferent dazu), dass der Wille Gottes sich auf sie beziehen kann (um in einer beliebigen Zeit die Welt hervorzubringen). Welches ist also das unterscheidende Prinzip, das eine individuelle Zeit von der früheren und späteren unterscheidet (so dass Gott gerade in dieser die<sup>25</sup> Schöpfung bewerkstelligt). Es ist dabei nicht unmöglich, dass gerade das Früher- und Spätersein (die zeitliche Reihenfolge) das von Gott Gewollte sei (die er ihrer ganzen Ausdehnung nach, also von Ewigkeit erschaffen kann). Betreffs der weissen und schwarzen Farbe, der Bewegung und Ruhe lehrt<sup>30</sup> ihr (Theologen) ja selbst: Gott erschafft das Weisse zeitlich mit einem ewigen Willen, während das Substrat ebenso aufnahmefähig ist für das Weisse wie für das Schwarze. Weshalb erstreckt sich also sein ewiger Wille gerade auf das Weisse mit Ausschluss des Schwarzen? Welches Moment<sup>35</sup> unterschied das eine der beiden (in gleicher Weise) möglichen Dinge von dem anderen, so dass sich der göttliche Wille auf dieses richtete (um es zu erschaffen)? Mit Evidenz erkennen wir, dass ein Ding von seinem Wesensgleichen nur durch

ein determinierendes Prinzip unterschieden werden kann. Wäre dieses möglich (dass nämlich einzelne Teile der Zeit sich von anderen unterschieden, so dass der göttliche Wille Veranlassung hätte, in jenen die Welt zu erschaffen), dann  
5 könnte die Welt zeitlich erschaffen werden. (Sonst kann sie nur anfangslos sein, wenn alle Zeitmomente für die Schöpfung indifferent sind.) Die Welt verhielte sich dabei zum Dasein ebenso indifferent wie zum Nichtsein. Es würde sich also das Dasein (in der theologischen Annahme einer zeitlichen  
10 Schöpfung), das dem Nichtsein in der Möglichkeit gleichwertig gegenübersteht, ohne ein determinierendes Prinzip aus sich selbst determinieren (wenn alle Zeiteile sich indifferent verhalten. Dieses ist aber unmöglich, weil gleichbedeutend mit einem ursachlosen Entstehen. Die Theologen müssen also  
15 ihre Thesis aufgeben oder ein determinierendes Prinzip nachweisen).

Wenn ihr (Theologen; G. 10, 19) entgegnet: der Wille Gottes bewirkt jene Determination (der Zeit) — dann stellt sich die Frage betreffs der inneren Determination des Willens  
20 und ihrer Gründe. Wenn ihr erwidert: bei Gott fragt man nicht: weshalb (bekannter Koranausspruch) — so entgegnet der Philosoph: So möge also die Welt ewig sein, ohne dass man nach ihrem Schöpfer und (ihrer oder) dessen Ursache (im Schaffen) fragt; denn betreffs des Ewigen stellt man nicht die  
25 Frage: weshalb. (Die Antwort der Theologen wird also von den Philosophen in dem Sinne verwandt.) Wenn der Ewige sich aber durch Zufall auf eines von beiden möglichen Dingen (die Welt in einem besonderen Augenblick zu erschaffen oder nicht zu erschaffen) determinieren könnte, wäre es der höchste  
30 Gipfel des Unmöglichen zu lehren: die Welt ist durch eine besondere Gestalt determiniert. Sie hätte aber ebensogut eine andere Gestalt an Stelle dieser besitzen können (so dass die Determination also wiederum unverständlich bleibt). Dann könnte man (von philosophischer Seite) insistieren: dieses er-  
35 folgte also durch Zufall (ursachlos) wie ihr (Theologen) auch betreffs des Willens Gottes selbst lehrt, er determiniere sich durch Zufall dazu, die Welt in einer bestimmten Zeit und Gestalt mit Ausschluss einer anderen Zeit und Gestalt zu erschaffen. Wenn ihr (Theologen) antwortet: diese Frage ergibt



sich nicht gegen uns (gerade in diesem Probleme); denn sie besteht als Einwand bei allem, was Gott will, und kehrt wieder bei allem, was Gott vermag (und frei bestimmt) — so erwidern wir (Philosophen): Nein, diese Frage stellt sich zweifellos; denn sie kehrt betreffs jeder Zeit wieder: (Weshalb erschuf Gott gerade in ihr die Welt?) und streitet gegen jeden, der uns in irgendeiner Annahme widerspricht.

Darauf erwidern wir (Gazali; 10, 7 unt.): Die Welt existiert, indem sie mit der Eigenschaft ausgestattet ist, mit der sie existiert, und an dem Orte, an dem sie vorhanden ist, 10 durch den ewigen Willen Gottes. Der Wille ist eine Eigenschaft, durch die ein Ding von einem andern (willkürlich) unterschieden werden kann. Wäre dieses nicht die Befugnis des Willens, dann wäre in der göttlichen Macht (frei zu erschaffen) eine genügende Erklärung gegeben. Weil nun aber 15 die Macht sich zu beiden Kontraria indifferent verhält, und da ein determinierendes Prinzip, das ein Ding von seinesgleichen unterscheidet, gegeben sein muss, lehrt man: Der Ewige besitzt, abgesehen von seiner Macht, eine besondere Eigenschaft (den Willen), durch die er ein Ding von dem 20 Wesensgleichen unterscheiden kann. Der Einwand: weshalb determiniert sich der göttliche Wille auf eines von zwei gleichen Dingen, steht dem anderen (an Wertlosigkeit) gleich: weshalb ergibt sich aus der Natur des Wissens, dass es sein Objekt 15 so, wie es ist, erfasst? Man antwortet darauf: Unter Wissen 25 versteht man eine Eigenschaft, die diese Funktion ausübt. In der gleichen Weise versteht man unter „Wille“ eine solche Eigenschaft, die jenes (die Determinierung von indifferenten Objekten) ausführen kann. Er kann also ein Ding von seinesgleichen unterscheiden (G. 10, 2 unt.). 30

Darauf erwidere ich (Averroes; 12, 9): Gazali berichtet von den Philosophen kurz folgenden Beweis: aus einer (ad-äquaten, ewigen) Wirkursache kann kein zeitliches Ding entstehen; denn „dort“ (in Gott) kann kein freier Wille bestehen. Diese Opposition (gegen die Theologen) war ihnen dadurch 35 möglich, dass sie (die Philosophen) von ihren Gegnern die Lehre annehmen: alle Oposita stehen in ihrer Beziehung zu dem ewigen Willen Gottes vollkommen gleich (so dass dieselben indifferente Objekte für Gott ausmachen), z. B. die

Opposita innerhalb der Zeit, die Aufeinanderfolge („das Früher und Später“) und die Opposita in der Qualität, die Kontraria aufweist, z. B. Weiss und Schwarz. Ebenso verhalten sich Sein und Nichtsein. Sie verhalten sich in ihrer Beziehung zu dem ewigen Willen Gottes indifferent. Nachdem die Philosophen diese Prämisse von ihren Gegnern angenommen hatten, auch ohne sie als richtig zuzugeben (also nur ad hominem), erwiderten sie ihnen (den Theologen): Es ist eine Eigentümlichkeit des freien Willens, dass derselbe keiner von zwei indifferenten Handlungen über der anderen das Übergewicht verleiht, es sei denn auf Grund eines determinierenden Prinzipes und einer Ursache, die in dem einen dieser beiden indifferenten Objekte enthalten ist, nicht aber in dem anderen. Andernfalls ergäbe sich, dass der eine von zwei indifferenten Gegenständen rein aus Zufall zur Existenz gelangt. Die Philosophen hatten den Theologen in dieser Diskussion also bereits folgendes eingeräumt. Besässe der Ewige einen freien Willen, dann könnte aus einem ewigen Prinzipie ein zeitliches Ding hervorgehen. Da nun die spekulativen Theologen unfähig waren, darauf eine Antwort zu geben, nahmen sie ihre Zuflucht zu der Lehre: der ewige Wille Gottes ist eine Eigenschaft, die die Funktion ausübt, das eine Ding von seinesgleichen zu unterscheiden, ohne dass „dort“ (d. h. in der göttlichen Welt) ein besonderes determinierendes Prinzip besteht, dass der einen von zwei indifferenten Tätigkeiten über der anderen das Übergewicht verleiht. Jede Eigenschaft hat in dieser Weise eine ihr eigentümliche Funktion, z. B. besitzt die Hitze die Funktion einen Körper heiss zu machen und das Wissen (eine psychische Eigenschaft — das Psychische wird hier mit dem Physischen unbedenklich verglichen) die Funktion, sein Objekt zu erfassen. Ihnen erwiderten nun einige Gegner aus den Reihen der Philosophen selbst: Dieses ist etwas Unmögliches, dessen Eintreten sich als undenkbar erweist; denn zwei indifferente Dinge stehen sich in bezug auf den frei Wollenden durchaus gleich. Seine Tätigkeit erstreckt sich auf keines von beiden besonders mit Ausschluss des anderen; es sei denn, insofern beide sich nicht indifferent verhalten, d. h. insofern in dem einen eine Eigenschaft vorhanden ist, die das andere nicht besitzt.

Darauf erwidere ich (Averroes; 12, 22): Wenn sich jene beiden Objekte nach allen Seiten indifferent verhalten und „dort“ (bei ihnen) keinerlei determinierendes Prinzip besteht, erstreckt sich der freie Wille auf beide in durchaus gleichmässiger Weise. Ist dieses aber der Fall und ist der Wille<sup>5</sup> zugleich die Ursache der Handlung, dann ist es nicht näherliegend, dass sich die Handlung auf das eine jener beiden Objekte erstrecke, als dass sie sich auf das andere beziehe oder dass sie sich auf beide konträren Fähigkeiten zugleich richte, anderenfalls wird sie sich auf keines von beiden richten.<sup>10</sup> Beide Fälle sind nun aber unmöglich. In der ersten Lehre ist die Sachlage so, als ob die Philosophen den Theologen zugeständen, dass sich alle Dinge in ihrer Beziehung auf die erste Wirkursache indifferent verhalten. Sie argumentierten dabei gegen die Theologen *ad hominem*: es muss also in der göttlichen Welt ein determinierendes Prinzip vorhanden sein, das früher ist als Gott (und von dem Gott abhängig wäre). Dies ist jedoch unmöglich. Die Theologen antworteten jedoch den Philosophen: Der Wille ist eine Eigenschaft, die die Funktion ausübt, ein Ding von seinesgleichen, insofern es<sup>20</sup> ein Wesensgleiches ist (darin liegt die Schwierigkeit; denn es ist keine Ursache der Unterscheidung aufzufinden) zu unterscheiden. Darin opponierten die Philosophen den Theologen: Eure Lehre ist unverständlich und sie liegt auch nicht in dem Wesensbegriffe des freien Willens. (Das Wesen der Freiheit<sup>25</sup> liegt also nicht in der Ursachlosigkeit.) Die Philosophen widersprachen also den Theologen gerade in dem Prinzip, das sie zugegeben hatten (dass nämlich ein ewiger Wille etwas Zeitliches erschaffen könne). Dieses ist der kurze Inhalt dessen, was Gazali oben ausführte. Es bedeutet nichts anderes<sup>30</sup> als ein Hinüberspielen der Diskussion von dem ursprünglichen Probleme auf das des freien Willens. Ein solches Hinüberspielen ist aber Sophisterei.

Gazali (G. 10, 2 unt.): Man könnte einwenden (seitens der Philosophen): die Aufstellung einer Eigenschaft, deren Funktion<sup>35</sup> es sei, wesensgleiche Dinge zu unterscheiden, ist unverständlich, ja sogar widerspruchsvoll. (Man hatte sich darauf berufen, dass diese Funktion sich aus dem Wesen des Willens mit derselben Notwendigkeit ergebe, wie das Erkennen aus dem Wesen



der Eigenschaft des Wissens (s. oben). Die Philosophen griffen diese oberflächliche Art der Begründung an, die eigentlich eine tiefere Begründung unmöglich machen will.) Unter dem Wesensgleichen versteht man nämlich die Negation einer Unterscheidung und unter der Unterscheidung die Negation der Wesensgleichheit. Man darf nämlich nicht glauben, zwei Teile schwarzer Farbe an zwei verschiedenen Substraten seien wesensgleich in jeder Hinsicht; denn dieser ist in einem besonderen Substrate, und jener in einem anderen, wodurch bereits eine (individuelle) Unterscheidung begründet ist. Ebenso wenig sind zwei Teile schwarzer Farbe, wenn sie an einem einzigen Substrate jedoch zu verschiedenen Zeiten vorhanden sind, schlechthin wesensgleich (d. h. durchaus identisch); denn der eine trennt sich vom anderen der Zeit nach. Wie kann er dann in jeder Beziehung ihm gleichstehen. Wenn wir aber dann sagen: beide Teile des Schwarzen sind wesensgleich, so meinen wir, in der schwarzen Farbe und zwar nur in dieser besonderen Hinsicht, nicht schlechthin. Andernfalls ergäben sich Schwierigkeiten. Würden also Substrat und Zeit beiderseits zu Einheiten zusammenfallen, ohne dass irgendeine individuelle Verschiedenheit bestehen bliebe, dann sind zwei verschiedene Teile des Schwarzen nicht mehr denkbar noch irgendeine Zweiheit (denn die Individuationsprinzipien sind solche, die jedes Doppeltsein aufheben: „*quae non habet unus et alter*“.

Daraus ist ersichtlich (so argumentieren die Philosophen weiter; G. 11, 5), dass der Ausdruck „Wille“ (von Gott gebraucht) ein metaphorischer ist, entlehnt von unserem Willen. Bei uns ist es undenkbar, dass wir mit dem Willen ein Ding von seinesgleichen unterscheiden. Es verhält sich vielmehr anders. Befänden sich vor einem Dürstenden zwei in bezug auf das, was er erstrebt, durchaus gleiche Becher Wasser, so kann er nicht schlechthin einen von beiden nehmen (vergl. Aristoteles de caelo B 13, 295 b 32 und Dante, Parad. IV 1). Er nimmt vielmehr nur denjenigen, der ihm als der bessere erscheint, der leichtere, der seiner rechten Hand näher stehende — wenn er rechtshändig ist — oder irgendeine solcher Ursachen, eine offenliegende (bewusste) oder eine verborgene (unbewusste). Dann ist es also nicht der Wille, sondern das Vorstellungs-

vermögen oder der Verstand, der hier die Indifferenz aufhebt und die Objekte unterscheidet). Andernfalls könnte man sich nicht denken, dass ein Ding sich von seinesgleichen irgendwie unterscheiden sollte.

Die Antwort Gazalis (11,9 = Averr. 12,4 unt.) im Sinne<sup>5</sup> der Theologen für den Nachweis eines Willens (in Gott) lautet: Eine doppelte Entgegnung ist möglich: erstens: eure Behauptung: dieses (eine rein voluntaristisch begründete Unterscheidung) ist undenkbar — erkennt ihr (Philosophen) entweder mit Denknöthwendigkeit (nichtdiskursiv) oder diskursiv. Keine<sup>10</sup> von beiden Thesen ist nun aber möglich. Wenn ihr euch ferner auf unseren Willen beruft (bei unserem Willen gibt es keine rein voluntaristische Determination — folglich auch bei dem göttlichen Willen nicht), so ist dieses eine ungültige Analogie, die der Analogie betreffs des Wissens gleicht (von<sup>15</sup> unserem Wissen können wir keine Rückschlüsse auf das göttliche machen). Das Wissen Gottes ist nämlich in vielen Punkten von dem unsrigen verschieden. Daher ist es ganz selbstverständlich, dass auch im Willen eine solche Verschiedenheit besteht. Gott verhält sich vielmehr so, wie man sich aus-<sup>20</sup>drückt: er befindet sich weder ausserhalb noch innerhalb der Welt, weder (mit ihr) kontinuierlich verbunden noch (von ihr) getrennt. Er ist unerkennbar; denn wir dürfen ihn nicht nach unserem Massstabe bemessen („erkennen“).

Man könnte (zur Verteidigung der Philosophen) ein-<sup>25</sup>wenden: Das Dargelegte ist ein Spiel deiner Einbildung. Die Beweise des Verstandes führten die Gelehrten jedoch zu jener Überzeugung (dass der Wille Gottes sich nicht aus sich ursachlos determinieren könne). Wie wollt ihr dann, so entgegnet Gazali, eure Leugnung gegen denjenigen aufrecht-<sup>30</sup>halten, der behauptet: der Beweis des Verstandes (auf den ihr Philosophen euch immer beruft) führt (die Theologen) zu der Annahme einer sobeschaffenen Eigenschaft in Gott, die ein Ding von seinesgleichen unterscheiden kann (in bezug auf das Wollen zweier indifferenter Objekte). Wenn der Name<sup>35</sup> „Wille“ sich mit diesem Gedanken nicht vollständig deckt, so möge man ihn mit einem anderen Namen bezeichnen. De verbis non disputat philosophus. Wir (Gazali) haben den Ausdruck „Wille“ verwandt, weil der Koran dieses nahelegt.

Andernfalls verteidigen wir uns auf folgende Weise: Der Wille bezeichnet in der menschlichen Sprache in bestimmter Weise dasjenige, in dem ein Begehren liegt. In Gott gibt es nun aber kein Begehren. Was das Wort aber (in Gott) ausdrücken soll, ist der eigentliche Gedanke (der geistige Wille), abgesehen von dem Wortlaute. Auch betreffs unserer selbst geben wir nämlich nicht zu, dass jener geistige Inhalt nicht beabsichtigt sei. (Daher kann jener Ausdruck auch in Gott in diesem Sinne verstanden werden.) Nehmen wir z. B. an, dass zwei Datteln, die durchaus gleich sind, sich vor einen Hungrigen befinden, der nicht in der Lage ist, beide zugleich zu erfassen. Er wird notwendigerweise eine von beiden nehmen, und zwar auf Grund einer (psychischen) Eigenschaft (des Willens, der sich willkürlich, ohne intellektuelle Determination entscheidet), deren Funktion es ist, ein Ding von seinesgleichen zu unterscheiden (die Indifferenz beider zum Willen aufzuheben). Alle determinierenden Motive, die ihr (Philosophen) genannt habt, z. B. Schönheit, Nähe und Leichtigkeit des Greifens können wir als nicht vorhanden annehmen, während die Möglichkeit, eine von beiden Datteln zu nehmen, dennoch vorhanden bleibt. Ihr befindet euch also in einem Dilemma. Wenn ihr behauptet: es ist undenkbar, dass eine vollständige Indifferenz der beiden Datteln in bezug auf das Begehren jenes Hungrigen eintrete — so sagt ihr etwas Dummes. Diese Annahme bleibt immerhin möglich (wenn auch kein praktischer Fall vorliegt). Wenn ihr aber behauptet: Nimmt man eine vollständige Indifferenz an, dann bleibt der Hungernde immer perplex (entschlusslos), indem er auf beide Datteln nur hinblickt. Er nimmt also keine derselben auf Grund seines Willens allein und seiner freien Wahl, die vom Begehren getrennt ist. Auch dieses ist unmöglich und man erkennt sogar mit Evidenz seine Unrichtigkeit. Daher muss jeder Philosoph sowohl im Empirischen als auch im Unempirischen, um die freie Wahl des Verstandes zu ergründen, eine Eigenschaft annehmen, die die Funktion besitzt (aus sich heraus, rein voluntaristisch — ursachlos, wie die Aschariten sagten) ein Ding von seinesgleichen zu determinieren (so dass der Wille sich auf dasselbe richtet).

Darauf erwidere ich (Averroes 13, 12): Der kurze Inhalt



dieser Bekämpfung (der Philosophen) lässt sich in zwei Punkte zusammenfassen. Erstens: Gazali konzediert, dass der in der empirischen Welt gegebene Wille ein Ding nicht von seinesgleichen als solchem unterscheiden kann, dass aber der wissenschaftliche Beweis dazu zwingt, die Existenz einer (psychischen) Eigenschaft anzunehmen, die jene Funktion ausübt, und zwar in der ersten Wirkursache (Gott). Wenn man aber die Vermutung ausspricht, die Existenz einer sobeschaffenen Eigenschaft (des göttlichen Willens) sei nicht möglich, so ist dies dem anderen Gedanken gleichzustellen: in dieser Welt existiert (nichts Gott Ähnliches) kein Wirkliches, das weder innerhalb noch ausserhalb der Welt ist. (Die göttliche Welt ist von ganz anderer Natur als die irdische. Was in dieser unmöglich ist kann, in jener möglich sein.) Nach diesem Grundsatz kann der Wille, der Gott, der Wirkursache, beigelegt wird und zugleich dem Menschen, *aequivoce* von beiden prädiert werden. Das gleiche gilt von dem Terminus „Wissen“ und andern Eigenschaften, die in dem Ewigen in anderer Weise existieren als in dem Zeitlichen (dem Geschöpflichen). Wir nennen diese Eigenschaft nur auf Grund der koranischen Offenbarung Wille. Die höchste Stufe (des inneren Wertes und der Überzeugungskraft), die dieser Angriff Gazalis erreicht, ist offenbar die dialektische (nicht die der wissenschaftlichen Gewissheit); denn der Beweis, der zur Annahme einer sobeschaffenen Eigenschaft führt, d. h. einer solchen, die durch die Tätigkeit des Hervorbringens ein Ding von dem ihm Wesensgleichen unterscheidet, ist nichts anderes als die Annahme, die Objekte des göttlichen Willens verhielten sich durchaus indifferent (so dass ein Prinzip gefunden werden muss, dass diese Indifferenz aufhebt). Sie sind nun aber nicht indifferent, sondern stehen in Opposition; denn alle Formen der Opposition laufen schliesslich auf Sein und Nichtsein aus (und sind mit diesen identisch). Diese beiden stehen nun aber in der grössten Opposition, die das Gegenteil der Wesensgleichheit (Indifferenz) ist. Die Annahme jener (der Philosophen und Theologen), die Dinge, die die Objekte des göttlichen Willens bilden, verhalten sich indifferent („wesensgleich“), ist eine unrichtige Annahme, die wir später besprechen werden. (Von diesem Gedanken aus muss die

Leugnung der Kontingenz der Welt und des Kontingenzbeweises bei Averroes verstanden werden.)

Unsere Gegner (die Theologen; 13, 21) könnten einwenden: Dass sich die Dinge indifferent verhalten, behaupten wir nur mit Rücksicht auf den ersten Wollenden, da er durch seine Heiligkeit frei von allen Begierden ist. Die Begierden determinieren aber ein Ding aktuell von seinesgleichen (ohne ausschlaggebendes Motiv, so dass sie die Indifferenz des Strebevermögens aufheben). Darauf erwidern wir (Averroes; 13, 22):  
10 Diejenigen Begierden, deren Erfüllung das Wesen des „Wollenden“ (Begehrenden) vervollkommen, wie z. B. unsere Begierden, auf Grund deren unser (menschlicher) Wille sich auf die Dinge richtet (um sie zu erfassen), sind in Gott unmöglich (da sich sein Wesen nicht vervollkommenen lässt).  
15 Der Wille, der sich so verhält, ist ein Verlangen nach Vollendung, wenn in dem Wollenden ein Mangel vorhanden ist. Diejenigen Begierden aber, die Genüsse des Wollenden sind (verhalten sich anders). Sie verhalten sich nicht so, dass aus dem Gewollten für den Wollenden irgendein Zuwachs erwächst,  
20 der früher nicht vorhanden war. Es wird vielmehr nur jenes Gewollte aktuell gemacht. So liegt die Sachlage bei dem Hervorgehen des Dinges aus dem Nichtsein zum Dasein. Es ist nämlich unzweifelhaft, dass für das Ding das Sein vorzüglicher ist als das Nichtsein, d. h. für das erschaffene Ding.  
25 In dieser Weise verhält sich der ewige Wille zu den geschöpflichen Dingen. Er wählt für sie nämlich frei immer (also anfangslos) das Vorzüglichste der beiden *contradictoria*, und zwar *per se et primo*<sup>1)</sup>.

---

1) Aus diesen Worten muss man das grosse Missverständnis des Averroes bezüglich des Kontingenzgedankens verstehen. Sein und Nichtsein halten sich in dem zu erschaffenden Dinge nicht vollständig die Wagschale. Das Sein überwiegt. Konsequenz wäre es nun gewesen, zu lehren: das Überwiegende, das auf Grund seines Wesens die Oberhand besitzt, tritt auch auf Grund seines Wesens zum Dinge hinzu, eine Lehre, die aus der indischen Philosophie bekannt ist und die den Schöpfer entbehrbar macht. Averroes schreckt vor dieser Lehre zurück und sucht sogar noch die Freiheit der Wahl für Gott zu retten. Dabei muss er lehren, dass Gott auf Grund seines Wesens also mit Notwendigkeit nur das Dasein der Geschöpfe bewirken kann. Da sein Wesen das Sein ist, kann

Diese (13, 4 unt.) ist also eine der Arten der Bekämpfung (der Philosophen), die die Worte Gazalis enthalten. Die zweite Art ist folgende: Gazali gibt nicht zu, dass diese Eigenschaft (indifferente Dinge aus sich, ohne weitere Ursache determinieren zu können) in dem Willen, der in der empirischen Welt gegeben ist, gezeugnet werden müsse. Er will behaupten, dass wir betreffs der indifferenten Dinge einen Willen besitzen, der wesensgleiche Dinge unterscheidet (indem er eines von ihnen als Objekt des Handelns determiniert. Der Wille bestimmt sich also aus sich selbst heraus, ohne äussere Ursache. Freiheit ist nach Gazali wie auch den Aschariten gleich Ursachlosigkeit). Für diese seine Lehre bringt er Beispiele vor: Nehmen wir an, vor einem Hungernden befinden sich zwei in jeder Beziehung gleiche Datteln. Angenommen ist dabei, dass er beide nicht zugleich erfassen kann. In keinem von beiden Objekten ist also ein Motiv denkbar, das dem einen über das andere das Übergewicht verleihen könnte. (Die Determination der Handlung kann also nicht von seiten des Objektes erfolgen.) Jener Hungernde muss also die eine der beiden Datteln vor der anderen dadurch determinieren („unterscheiden“), dass er sie nimmt (nach Gazali). Dieses ist ein Irrtum. Wenn man nämlich ein Objekt, das so beschaffen ist (indem sich seine beiden Teile indifferent verhalten usw.), und einen Wollenden annimmt, der eine Dattel essen will und eine von beiden in diesem Zustande tatsächlich nimmt, so bedeutet 25

---

er nur das Sein bewirken. Zwischen Gott als adaequater Wirkursache und dem Dasein der Welt ist ein analytisch-deduktives und denknotwendiges Verhältnis. Hier von einer freien Wahl zu sprechen, ist nicht zulässig. Ferner geht es nicht an, die innere Kontingenz der Geschöpfe zu leugnen, wenn ihnen auch das Dasein mit Notwendigkeit verliehen wird; denn jedes necessarium a causa ist ein contingens a se. Ein necessarium a se kann kein Dasein mehr von einem anderen empfangen, da es dieses schon aus sich besitzt. Die Notwendigkeit, mit der eine Ursache wirkt, widerspricht nicht der inneren Kontingenz der Wirkung, setzt diese sogar voraus. Durch diese Missverständnisse und Widersprüche beraubt sich Averroes der Möglichkeit, das Weltsystem nach dem Kontingenzgedanken einheitlich zu konstruieren. Nur durch unlogische Kombinationen kann er eine scheinbare Einheitlichkeit noch erlangen.



dieses nicht die Unterscheidung eines von zwei wesensgleichen Dingen (aus einer absoluten Indifferenz), sondern das Ersetzen des einen durch ein anderes; denn welche von beiden Datteln er auch nimmt, immer erreicht er das Gewollte und erfüllt seine Begierde. Sein Wille erstreckt sich also nur darauf, das Nehmen der einen Dattel zu „unterscheiden“ (determinieren), „bei“ (und nach) dem gänzlichen Ablassen von der Handlung, nicht etwa, eine Dattel zu nehmen und diese Handlung von dem Liegenlassen der anderen Dattel zu unterscheiden. (Es stehen sich also gegenüber eine individuelle Handlung und ein allgemeines Nichthandeln, nicht etwa eine individuelle Handlung und ein individuelles Nichthandeln, Unterlassen.) Nimmt man nämlich an, alle Begierdereigungen betreffs der Datteln seien gleich, dann wählt der Hungrige nicht etwa, die eine vor der anderen (nach angestelltem Vergleiche) zu nehmen, sondern er wählt eine von beiden, welche es auch immer sei (ohne vorhergehenden Vergleich) und determiniert sich zu dieser Handlung, indem er die andere unterlässt. Dieses ist in sich evident. Die Unterscheidung der einen von der anderen ist nämlich eine Bevorzugung („ein Überwiegenmachen“) der einen vor der anderen. Das eine von zwei absolut gleichen Dingen als solchem kann über das andere nicht das Übergewicht erlangen (dieses bedeutete ein ursachloses Geschehen), wenn sie auch beide in ihrer Existenz, insofern sie Individua darstellen, nicht gleich sind; denn ein Individuum unterscheidet sich immer von dem anderen durch eine ihm ausschliesslich zukommende Bestimmung (das Individuationsprinzip). Wenn wir daher annehmen, der Wille erstrecke sich auf das Individuationsprinzip („ratio particularis“, „die ratio, die individuell ist“) des einen von beiden, dann lässt sich denken (und verstehen), dass der Wille sich auf das eine von beiden Dingen ausschliesslich richtet. (Er wird dann durch das Objekt selbst determiniert, dieses bestimmte Individuum zum Objekte seiner Handlung zu erwählen.) Es besteht zwischen beiden nämlich eine individuelle Verschiedenheit. Folglich richtet sich der Wille nicht auf zwei gleiche Dinge, insofern sie gleich sind. Dieses ist der Inhalt von dem, was Gazali in der ersten Entgegnung ausdrücken wollte. Die zweite richtet sich gegen die Behauptung der Philosophen:

Es existiert in Gott keine (psychische) Eigenschaft (kein Wille), die eines von zwei gleichen Dingen von dem anderen (rein voluntaristisch, sich selbst determinierend) unterscheiden kann.

Gazali behauptet also (14, 11 = G. 11, 23): Die zweite <sup>5</sup> Art der Entgegnung besteht darin, dass wir behaupten: in eurem (dem philosophischen) Systeme könnt ihr (ebensowenig wie wir Theologen) der Determination eines von zwei gleichen Dingen nicht entbehren; denn die Welt ist (nach den Philosophen) durch (G. *min*; Averr. *an*) ihre notwendig wirkende Ursache <sup>10</sup> in einer besonderen Gestalt entstanden, deren einzelne Fälle (Möglichkeiten; G. *opposita* — ob diese oder jene Gestalt) sich durchaus gleichstehen (indifferent sind). Weshalb wurde also eine dieser vielen Möglichkeiten vor den übrigen determiniert (ausgewählt)? Die Unterscheidung eines Dinges von <sup>15</sup> seinesgleichen in der Aktualität <sup>1</sup>) (der realen Existenz wie zwei Individua voneinander) oder in der naturnotwendigen Konsequenz oder der Denknötwendigkeit bringt hier keine Verschiedenheit hervor<sup>2</sup>). Wenn ihr (Philosophen) entgegnet:

---

1) Averroes: „von seiner Aktualität (gegenüber seiner Potenzialität) im abstrakt denkenden Verstande, also der Gegensatz von Nichtsein — reine Möglichkeit — und Dasein.

2) Averroes hat im Vorhergehenden die Determinierung des Willens Gottes behandelt nach der Frage, ob erschaffen oder nichterschaffen, d. h. ob handeln oder nicht handeln. Er entschied, dass Gott *per se et primo* erschaffen, also der Welt das Sein mitteilen müsse, denn das Sein habe immer ein notwendiges Übergewicht über das Nichtsein. Averroes spielt die Frage also auf das Gebiet der *libertas electionis* hinüber (handeln oder nicht handeln), während sie eigentlich auf dem der *libertas specificationis* liegt (dieses oder jenes Objekt bewirken). Alles Aussergöttliche bietet nämlich eine unbegrenzte Fülle von Möglichkeiten, von denen Gott eine spezifizieren, auswählen muss, um sie zu erschaffen, d. h. gerade diese bestimmte Form der Welt neben vielen anderen gleichmöglichen ins Dasein zu rufen. Darauf kann Averroes nur antworten: Es ist nur eine einzige Welt „möglich“. Die Vorstellung, es seien eine unendliche Anzahl von anderen Welten in gleicher Weise möglich, ist eine rein subjektive. In der Wirklichkeit ist eine einzige Welt nur in Frage, d. h. diese ist notwendig. Gott muss sie erschaffen. Eine Wahl seitens Gottes zwischen vielen Objekten findet also nicht statt. Nur ein Objekt stellt sich dem göttlichen Geiste entgegen und dieses muss er aus

Die universelle Ordnung der Welt ist nur in der Weise möglich, wie sie in der Tat existiert. Wäre die Welt grösser oder kleiner, als sie in Wirklichkeit ist, dann würde diese (jetzt vorhandene und die notwendige) Ordnung nicht zustande kommen. Ebenso muss man über die Zahl der Sphären und Sterne lehren. (Eine grössere oder geringere Zahl ist wegen der Erhaltung der Weltordnung nicht möglich.) Dabei seid ihr (Theologen) aber der Ansicht, das Grosse sei verschieden von dem Kleinen, das Viele von dem Wenigen, wenn irgend etwas von diesen Dingen Objekt des Willens wird (so dass Gott also nach euren eigenen theologischen Grundsätzen in seiner Wahl zwischen vielen Möglichkeiten determiniert ist). Die Dinge sind also nicht völlig gleich, sondern wesentlich verschieden (so dass die Wahl Gottes also durch das Objekt determiniert ist. Nur eine Welt ist die beste und diese muss Gott erschaffen). Die menschliche Verstandeskraft ist jedoch zu schwach, die Pläne und Gründe der göttlichen Weisheit in der Bestimmung der Quantitäten der Dinge und ihrer einzelnen Erscheinungsformen zu erkennen. Sie erkennt nur in einzelnen Fällen die göttliche Weisheit, z. B. weshalb der Zodiakus gegen den Äquator geneigt ist, weshalb der Kulminationspunkt besteht und die Sphäre, deren Zentrum ausserhalb des Zentrums der Welt liegt (woraus die Epizyklen verständlich werden). In den meisten Dingen erkennt der Mensch aber nicht das in ihnen liegende Geheimnis (der Weltleitung). Er erkennt jedoch die Verschiedenheit der Dinge (die ihre Indifferenz in Beziehung auf den göttlichen Willen aufhebt). Es ist dabei durchaus nicht unmöglich, dass ein Ding sich von dem anderen dadurch unterscheidet, dass von ihm die Weltordnung abhängt (und deshalb determiniert es den Willen Gottes zur Schöpfung).

Darauf entgegnet <sup>1)</sup> Gazali (G. 12, 1): Die verschiedenen

---

innerer Notwendigkeit bewirken, „erschaffen“. In diesem Sinne ist die Leugnung der Kontingenz der Welt bei Averroes zu verstehen. Nach Avicenna wäre diese mit Notwendigkeit bewirkte Welt dennoch kontingent, nämlich contingens a se et necessarium ab alio; denn ein absolut Notwendiges kann nicht bewirkt werden, ist unerschaffbar.

1) Wo die Antwort Gazalis beginnt, ist im Texte nicht mar-



Zeiten (in denen die Welt hätte erschaffen werden können) sind zweifellos indifferent in bezug auf die Möglichkeit (der Welterschöpfung in ihnen) und die Ordnung des Weltalls. (Diese wäre keine andere oder nicht gestört, wenn die Schöpfung in einer anderen Zeit stattgefunden hätte.) Man<sup>5</sup> kann nicht die Behauptung aufstellen: Wäre die Welt später oder früher erschaffen worden, als sie in Wirklichkeit erschaffen ist, etwa um einen Augenblick, dann könnte man sich die Ordnung derselben nicht denken. Die Gleichheit der Zustände (dass alle sonstigen Verhältnisse der Dinge dieselben wären,<sup>10</sup> wenn das Erschaffen früher oder später stattgefunden hätte) wird nämlich mit Denknöwendigkeit erkannt. Daher beantworten wir das Dargelegte, wenn wir (Theologen) euch auch durch ähnliche Beispiele aus den Zuständen der Welt (die ebenso wie die Zeiten indifferent sind) widerlegen können,<sup>15</sup> weil jemand (von philosophischer Seite) den Einwand erhebt: Gott erschuf die Welt in der Zeit, in der die Erschaffung am erspriesslichsten war (sodass dadurch sein Wille determiniert war). Wir beschränken uns aber nicht auf diese einzige Art der Widerlegung, sondern nehmen nach euren (der Philosophen)<sup>20</sup> eigenen Prinzipien in zwei Punkten eine Determinierung (von Objekten des göttlichen Willens und damit zugleich eine Wahl innerhalb Gottes) an, in denen keine Meinungsverschiedenheit (zwischen euch und uns) bestehen kann, erstens: die Verschiedenheit der Richtung der Sphärenbewegung, und zweitens:<sup>25</sup> die Fixierung des Poles im Vergleich zu dem Zodiakus durch die Bewegung.

Der Beweis betreffs des Poles ist folgender (G. 12, 5): Der Himmel ist eine Kugel, die sich auf zwei (ruhenden) Polen bewegt. Diese verhalten sich wie feststehend, während<sup>30</sup> doch die Kugel des Himmels in allen ihren Teilen homogen ist; denn sie ist einfach, besonders der höchste Himmel, der neunte, denn er trägt keine Sterne. (Diese würden die Homogenität stören. Weshalb werden in diesem homogenen Körper zwei Punkte als Pole markiert?) Er bewegt sich auf<sup>35</sup>

---

kiert. Es ergibt sich aber aus dem Zusammenhange und ist der Deutlichkeit halber besonders hervorzuheben (vgl. Carra de Vaux Muséum 287, 11).

zwei Polen, einem nördlichen und einem südlichen. Wir (Gazali) behaupten also: Unter den nach der eigensten Lehre der Philosophen unendlich vielen Punkten dieser Umgebungssphäre gibt es keine zwei sich gegenüberstehende, die man sich nicht als die beiden Pole des Weltalls denken könnte. (Alle Paare gegenüberstehender Punkte könnten ebensogut die Pole sein. Gott hat also eine Auswahl treffen müssen.) Weshalb sind also die beiden Pole des Südens und Nordens dazu bestimmt worden, Pole der Welt zu sein und unveränderlich stillezustehen? Weshalb läuft die Linie des Zodiakus nicht über die beiden Pole, so dass schliesslich zwei entgegengesetzte Punkte auf dem Zodiakus zu Polen würden? Wenn in der Grösse und Gestalt des Himmels eine besondere göttliche Weisheit walten soll, was ist es denn, was den Ort des Poles von einem anderen Orte unterschied, so dass Gott gerade ihn dazu bestimmte, mit Ausschluss aller anderen Teile der Umgebungssphäre, Pol der Welt zu sein? Dabei ist „der“ (dieser) Punkt und alle übrigen Punkte gleich (indifferent, Pol zu sein oder nicht), und ebenso sind alle Teile der Sphäre vollständig gleich. Aus dieser Schwierigkeit gibt es keinen Ausweg.

Man könnte (seitens der Philosophen; G. 12, 12) einwenden: Vielleicht unterscheidet sich der Ort der Sphäre, an dem der Pol ist, von anderen durch eine besondere Eigentümlichkeit, die damit in innerer Beziehung steht, dass er Pol der Welt ist und stillesteht. Er verhält sich (scheinbar) so, als ob er seinen Ort, sein Volumen (Raum), seine Lage, und wie man dieses auch sonst noch bezeichnen mag, nicht verlässt. Die übrigen Orte des Himmels verändern jedoch durch ihre kreisförmige Bewegung ihre Lage zur Erde und den übrigen Sphären, während der Pol seine Lage beständig erhält. Vielleicht war jener Ort der Umgebungssphäre mehr dazu geeignet als andere, seine Lage unverändert einzunehmen. Darauf erwidern wir (Gazali): In diesen Worten wird dargelegt, dass die Teile der ersten Sphäre in ihrer Natur verschieden sind. Sie stellen also nicht etwas Homogenes dar. Dieses widerspricht euren eigensten Prinzipien, da sie diejenige Voraussetzung ist, durch die ihr bewiesen habt, dass der Himmel eine kugelförmige Gestalt haben müsse. Er ist von einfacher

Natur, homogen und ohne irgendwelche innere Verschiedenheit. Die einfachste Gestalt ist aber die der Kugel; denn der Kubus, das Sechseck und andere Figuren bedingen, dass ihre Winkel aus der Peripherie heraustreten und verschieden sind. Dieses ist jedoch nur dadurch möglich, dass irgend etwas zu der Natur des einfachen (kugelförmigen) Körpers von aussen hinzutritt. Durch eure Antwort, wenn sie auch mit eurem Systeme in Widerspruch steht, wird ferner die argumentatio ad hominem (gegen euch) nicht abgewiesen; denn es stellt sich die Frage betreffs jener besonderen Eigentümlichkeit<sup>10</sup> (die der Ort der Umgebungssphäre haben muss, an dem der Nordpol ist); denn es fragt sich, ob die übrigen Teile dieser Sphäre für dieselbe Eigentümlichkeit aufnahmefähig sind oder nicht. Wenn sie (die Philosophen) nun antworten, ja, so stellt sich die Frage, auf Grund welcher Ursache wurde jene<sup>15</sup> Eigentümlichkeit unter den homogenen Teilen der Sphäre einem bestimmten Punkte zugewiesen. Sie könnten aber antworten, nur an jenem bestimmten Orte ist die genannte Eigentümlichkeit möglich. Die übrigen Teile des Himmels sind für dieselbe nicht aufnahmefähig.<sup>20</sup>

Darauf antworten wir (Gazali; 12, 21): Die übrigen Teile der Sphäre insofern sie ein Körper sind, der für Wesensformen aufnahmefähig ist, sind notwendigerweise homogen. Jene besondere Eigentümlichkeit kommt dem genannten Orte des Poles nicht auf Grund dessen allein zu, weil er ein Körper,<sup>25</sup> noch auf Grund dessen, weil er zum Himmel gehört; denn in diesen Bestimmungen stehen ihm die anderen Teile des Himmels gleich. Folglich muss seine Determinierung auf einer willkürlichen Annahme beruhen oder auf einer besonderen Eigenschaft, die die Funktion ausübt, ein Ding von seines-<sup>30</sup> gleichen zu unterscheiden und zu determinieren. (So wurde früher der Wille Gottes bestimmt.) Andernfalls ergibt sich folgendes: Wenn die Theologen mit Recht behaupten können: die verschiedenen Zustände (z. B. der Grösse, Gestalt usw.) verhalten sich indifferent dazu, dass in ihnen die Welt zum<sup>35</sup> Dasein gelange, müssen ihre Gegner (die Philosophen) mit demselben Rechte lehren: Die Teile des Himmels verhalten sich indifferent dazu, diejenige Bestimmung (ratio) anzunehmen, durch die die ständige Dauer der Lage (wie sie der Pol auf-



weist) für sie besser ist und näher liegt als das Verändern der Lage (durch die Kreisbewegung). Aus dieser Schwierigkeit gibt es kein Entrinnen.

Darauf erwidere ich (Averroes; 14, 15): Der kurze Inhalt dieser Ausführungen besagt: Die Philosophen sind durch eine argumentatio ad hominem gezwungen, zuzugeben, dass „hier“ (bei der Schöpfung) in der Wirkursache der Welt eine (psychische) Eigenschaft (der frei bestimmende Wille) vorhanden ist, der (unter den vielen indifferenten Objekten der göttlichen Tätigkeit) das eine von seinesgleichen unterscheidet und determiniert. Daraus, dass die Welt eine andere als die gegenwärtige Gestalt und eine andere Quantität haben kann, ist jenes ersichtlich; denn sie kann grösser oder kleiner sein, als sie in der Tat ist. Bei diesen Umständen verhalten sich diese Verhältnisse (der Gestalt und Quantität) indifferent dazu, die Existenz der Welt (notwendig) zur Folge zu haben (so dass keine notwendige Verbindung zwischen einem jener Zustände und der Existenz der Welt besteht). Die Philosophen lehrten jedoch die (Kontingenz der Zustände der Welt leugnend): Die Welt konnte nur in dieser bestimmten Gestalt, Quantität ihrer Körper und Zahl sein. Die genannte Indifferenz („Gleichheit“) lässt sich nur betreffs der Zeiten des zeitlichen Entstehens denken; denn es gibt „dort“ (in dem Werden der Welt) keine bestimmte Zeit, in der das Entstehen der Welt (wahrscheinlicher und) näherliegend wäre als in einer anderen.

Man könnte (14, 20) zugunsten der Philosophen einwenden: Ihr (Philosophen) könnt darauf erwidern: Gott erschuf die Welt in der besten Zeit. Wir (Theologen) wollen ihnen aber zwei Dinge zeigen, die gleich (indifferent) sind und zwischen denen die Philosophen keinen Unterschied geltend machen können (der den Willen Gottes determiniert hätte, wie z. B. die erwähnte „beste [erspriesslichste] Zeit“, so dass Gott in keiner anderen Zeit die Welt erschaffen kann. Wo Indifferentes nachgewiesen wird, muss von seiten Gottes eine freie Wahl erfolgen. Dann ist die Thesis der Philosophen von einer notwendigen Schöpfung, die dann ewig sein muss, widerlegt.) Das eine der indifferenten Dinge ist die Determinierung der Richtung der Sphärenbewegung, das zweite die

Determinierung des Ortes der beiden Pole an den Sphären; denn jedes Paar von entgegensetzenden Punkten, die man auf der Linie annimmt, die von dem einen zu dem anderen Punkte verlaufend das Zentrum der Kugel (des Weltalls) berührt, kann zu den beiden Polen werden (diese bilden).<sup>5</sup> Folglich kann die Determinierung von zwei Punkten aus der Summe aller derjenigen, die geeignet sind, Pole der einen Weltkugel zu sein (werden), d. h. also zum Unterschiede von allen übrigen Punkten dieser Kugel, nur durch eine solche Eigenschaft (in Gott, also seinen freien Willen) stattfinden, die die Determinierung eines Dinges von seinesgleichen bewirkt.<sup>10</sup>

Wenn die Philosophen antworten (14,7 unt.): Es ist nicht möglich, dass jeder beliebige Ort der Kugel das Substrat der beiden Pole sei, so erwidern wir (Gazali): Aus diesem Prinzipie lässt sich gegen euch ad hominem deduzieren,<sup>15</sup> dass die Himmelssphäre nicht homogen ist. An anderen Orten lehrt ihr aber, sie sei einfach und, da sie als so beschaffen angenommen wird, von einfacher Gestalt, d. h. der kugelförmigen. Wenn ihr daher behauptet, in der Sphäre seien heterogene Orte, so entgegnet man euch: woher (aus welcher Ursache) wurden diese ihrer Natur nach unhomogen? Vielleicht weil sie ein Körper sind oder ein himmlischer Körper? Das Heterogensein kann aber von diesen beiden Ursachen nicht herkommen (weil dieselben höchstens das Homogensein bewirken können, da sie allen Teilen der Sphäre gleichmässig zukommen). Ebenso wie also die Theologen mit Recht lehren, alle Zeiten sind für das zeitliche Entstehen der Welt indifferent, müssen auch ihre Gegner (die Philosophen) lehren: alle Teile der Sphäre sind in gleicher Weise<sup>20</sup> geeignet, Pol der Welt zu werden. Es ist nicht ersichtlich, dass diese Bestimmung (Pol zu sein) am Himmel auf einen bestimmten Punkt ausschliesslich fixiert (determiniert) sei, noch auf einen Ort der beständigen Ruhe mit Ausschluss jedes anderen. Dieses ist der kurze Inhalt des Angriffes<sup>25</sup> (Gazalis; 14,1 unt.). Er besitzt einen nur rhetorischen Wert (keinen überzeugenden); denn viele Dinge, die der wissenschaftliche Beweis als denknotwendig erweist (die Leugnung der Kontingenz in den angegebenen Verhältnissen) erscheinen

bei oberflächlicher Betrachtung als möglich (so dass eine Kontingenzenz als denkbar gilt).

Gazali (15, 1) berichtet von den Philosophen: Bei ihnen galt es als demonstrativ erwiesen, dass die Welt aus fünf 5 Körpern (Elementen) zusammengesetzt sei; einem, der weder leicht noch schwer ist — dieser ist der himmlische, kugelförmige, der sich im Kreise bewegt — und vier anderen. Zwei von ihnen bilden ein Paar. Der eine von ihnen ist absolut schwer, — dieser ist die Erde, die das Zentrum der 10 Kugel des kreisförmigen Körpers bildet, — der andere absolut leicht. Dieser ist das Feuer, das sich in der konvexen Fläche der runden Sphäre aufhält. Der Erde am nächsten steht das Wasser. Es ist mit der Luft verglichen schwer, und mit der Erde verglichen (also beides relativ) leicht. An das Wasser 15 schliesst sich die Luft an. Sie ist leicht im Verhältnis zum Wasser und schwer im Verhältnis (also beides wieder relativ) zum Feuer. Der Grund, weshalb nach philosophischer Lehre der Erde die absolute Schwere beigelegt werden muss, liegt darin, dass sie von der Kreisbewegung der Sphären am weitesten 20 entfernt ist. Daher bildet sie den feststehenden Mittelpunkt. Der Grund, weshalb dem Feuer aber die absolute Leichtigkeit zukommt, liegt darin, dass es der Kreisbewegung am nächsten steht. Die zwischen diesen beiden Extremen befindlichen Körper weisen jene beiden Bestimmungen zugleich auf, 25 Schwere und Leichtigkeit, weil sie sich in der Mitte zwischen jenen beiden befinden, dem der Sphäre nächsten und dem von ihr fernsten Orte. Bestände nicht der runde Körper (der Sphäre), dann gäbe es weder Leichtes noch Schweres, weder Tiefes noch Hohes von Natur, weder absolut noch relativ. 30 Die Körper sind nun aber ihrer Natur nach verschieden, so dass das Feuer sich zu einem bestimmten Orte hinbewegt (vgl. de Boer 39, ad 15, 29 hier 15, 11), die Erde zu einem anderen und ebenso die dazwischen liegenden Elemente. Ein Ende besitzt die Welt nur nach der Richtung des kugelförmigen Körpers; denn dieser ist auf Grund seines Wesens 35 und seiner Natur endlich, da ihn eine einzige runde Fläche umgibt. Die geraden Körper sind aus sich nicht endlich<sup>1)</sup>,

---

1) Das aktuell Unendliche kann nicht vermehrt noch ver-



da sie weder vermehrt noch vermindert werden können. Daher sind sie aus sich unendlich. Es ist nun aber richtig (Text: „unrichtig“, wohl von orthodoxer Hand), dass die Umgebungssphäre der Welt nur kugelförmig sein kann. Andernfalls müssten die Körper entweder bei anderen Körpern ihr <sup>5</sup> Ende (Grenze) finden oder bei etwas anderem und so (als Kette) sich ins Unendliche ausdehnen oder bei dem leeren Raume auslaufen. Es wurde aber gezeigt, das beides unmöglich ist. Wer sich dieses vor Augen hält, erkennt mit Sicherheit, dass jede Welt, die man annehmen könnte, nur aus <sup>10</sup> diesen (uns bekannten) Körpern bestehen kann<sup>1</sup>). Ferner sieht er ein, dass die Körper nicht anders als rund (kugelförmig) oder gerade sein können. Im ersten Falle sind sie weder leicht noch schwer, im zweiten entweder leicht oder schwer, d. h. sie sind entweder Feuer oder Erde oder was zwischen <sup>15</sup> beiden liegt (ein anderer Fall ist nicht denkbar, quod erat demonstrandum). Dieselben können ferner nur kugelförmig oder innerhalb eines solchen sein; denn jeder Körper bewegt sich entweder von der Mitte (der Welt) weg (das Feuer) oder zur Mitte hin (die Erde) oder um die Mitte herum (Wasser <sup>20</sup>

---

mindert werden. De Boer liest: . . . . „nicht endlich, da sie zunehmen und abnehmen können (ins Unendliche als potenziell Unendliches); aber doch (zugleich) endlich (weil) innerhalb eines (an sich endlichen in sich geschlossenen Kugel-)Körpers.“ Man sollte erwarten, die Sphäre werde als unendlich bezeichnet, da sie eine nicht vermehrbare noch verminderbare (also eine unendliche) Grösse darstellt. Aus demselben Grunde ist natürlich auch die Summe der geraden Körper unendlich. Die Welt ist also unendlich und (in anderer Beziehung) endlich. Sie kann also nicht anders sein als sie ist, weil das Unendliche unveränderbar ist, quod erat demonstrandum.

1) Averroes will, die Kontingenz der Dinge leugnend, beweisen, dass die Welt nur so sein kann, als sie ist. Sie muss also unendlich sein; denn das Unendliche kann weder zu- noch abnehmen. Dieses gilt sowohl von der Umgebungssphäre, als auch von den diese ausfüllenden Körpern. Danach ist der obige Text, der einige Verderbnisse enthält (s. Anmerk.), zu verstehen und eventuell zu verändern. Wenn keine anderen Möglichkeiten von Welten gegeben sind, trifft Gott keine Wahl, sondern schafft aus Naturnotwendigkeit und daher anfangslos. Letzteres bildet die Hauptthese, auf die Averroes zusteuert.

und Luft, ein anderer Fall ist ausgeschlossen). Durch die Bewegungen der himmlischen Körper nach rechts und links werden die Mischungen der (sublunarischen) Materien hergestellt. Aus jenen Bewegungen entstehen dabei alle veränderlichen, werdenden Dinge, die Kontraria aufweisen (und daher dem Vergehen unterworfen sind). Diese (empirischen) vier Elemente befinden sich auf Grund der Himmelsbewegungen ewig in einem ununterbrochenen Werden und Vergehen, d. h. in ihren Teilen (und Mischungen; denn die Substanzen der Elemente sind unvernichtbar und ewig). Man erkennt ferner: würde eine jener Bewegungen ihre Wirkung nicht erreichen (zwecklos werden und aufhören), dann müsste diese Ordnung und Harmonie der Welt zugrunde gehen; denn dieselbe ist offenbar ein Ergebnis der Zahl jener Himmelsbewegungen. Wäre diese grösser oder kleiner, so würde diese Ordnung verwirrt werden oder eine andere eintreten<sup>1</sup>). Diese Bewegungen sind in ihrer Zahl entweder notwendig für die Existenz der sublunarischen Welt, oder das Beste (für sie, das also die Tätigkeit Gottes determiniert; denn Gott muss das Beste bewirken). Ein Beweis für alle diese Dinge wird an dieser Stelle nicht gefordert. Wenn du aber zu den wissenschaftlich Gebildeten gehörst, so spekuliere über diesen Beweis an seinem Orte (in der Naturwissenschaft) und vernimm dort die Lehren und Beweise, die mehr Überzeugungskraft besitzen als die dieser Menschen (der Theologen). Wenn jene dir auch keine absolut sichere Überzeugung beibringen können, so verleihen sie dir doch eine sehr wahrscheinliche Meinung, die deinen Geist anregt, die sichere Überzeugung durch Spekulation zu erlangen<sup>2</sup>).

---

1) Diese letzten Worte können nicht gut von Averroes stammen; denn sie widersprechen dem Kontexte. Dieser will beweisen, dass keine andere Weltordnung möglich ist und dass jede Kontingenz aus dem Weltgetriebe ausgeschlossen bleibt. Wäre eine andere Ordnung möglich, dann hätten wir Gedanken, die Averroes an dieser Stelle gerade bekämpfen will.

2) Vielleicht ist zu interpretieren: Die einzelnen Beweise der Naturwissenschaft können dich nicht von der absoluten Notwendigkeit aller Vorgänge in der Welt überzeugen. Wenn du sie aber kollektiv, als Gesantheit betrachtest, erreichst du doch eine

Du musst dir denken, dass jede einzelne der himmlischen Sphären lebend ist (ein animal); denn sie besitzen Körper mit umgrenzter Quantität und Gestalt und bewegen sich aus sich selbst nach bestimmten Richtungen hin, nicht etwa nach beliebigen Richtungen. Jedes Ding, das sich nun aber so verhält, ist notwendigerweise ein Lebewesen, d. h. wenn wir einen Körper mit festumgrenzter Quantität und Qualität sehen, der sich aus sich selbst heraus räumlich bewegt, und zwar in einer bestimmten Richtung hin, ohne dass die Bewegung von einem äusseren Agens herrührt (daraus ergäbe sich eine Zwangsbewegung) noch in irgendeiner beliebigen Richtung planlos verläuft, und dass er sich zugleich nach entgegengesetzten Richtungen (also hin und her, d. h. willkürlich) bewegen kann, so urteilen wir mit Sicherheit, dass dieses Ding ein Lebewesen ist (dem eine willkürliche Bewegung aus sich heraus eigen ist). Wir nahmen in unsere Definition die Bestimmung auf, dass die Bewegung nicht von einem äusseren Agens ausgehen soll; denn das Eisen (ein toter Körper) bewegt sich auf den Magneten zu, wenn dieser von aussen in dessen Nähe kommt, und ferner bewegt es sich von irgend welcher Richtung her zu dem Magneten hin (nicht nur von einer einzigen Richtung).

Wenn dieses nun richtig ist, sind in den himmlischen Körpern Orte vorhanden, die von Natur aus Pole sind und diese können an keinen anderen Orten vorhanden sein. Nach der gleichen notwendigen Gesetzmässigkeit besitzen die irdischen Lebewesen bestimmte Glieder an besonderen Teilen ihrer Leiber, die zu eigenartigen Tätigkeiten determiniert sind. Andere Teile und Orte (der Leiber) können nicht in Betracht kommen z. B. für die Glieder der Bewegung. Diese befinden sich an ganz bestimmten „Orten“ des Lebewesens (und können sich nirgendwo anders befinden). Die Pole sind nun aber für das Lebewesen, das eine kugelförmige Gestalt besitzt (die Sphäre), das, was für das Tier die Glieder

---

sichere Überzeugung, da sich herausstellt, dass bei einer Gegenüberstellung eines höchst Wahrscheinlichen (der philosophischen Lehre) mit einem durchaus Unwahrscheinlichen (der theologischen Thesis der Willkürlichkeit alles Geschehens) nur das erstere in Frage kommen kann.



sind, d. h. die Pole sind die Glieder der Bewegung (also die Füße!) der Sphäre. In diesem Punkte besteht kein Unterschied zwischen dem kugelförmigen Tiere (der Himmelsphäre) und dem irdischen Tiere, das keine Kugelgestalt hat, es sei denn der, dass in dem nichtkugelförmigen Tiere die Glieder verschieden sind in ihrer Gestalt und Fähigkeit, während sie in dem kugelförmigen Tiere sich nur der Fähigkeit nach unterscheiden (denn die einzelnen Teile des Himmels besitzen besondere Kräfte). Aus diesem Grunde dachte man sich bei oberflächlicher Betrachtung, sie seien nicht verschieden und dass irgendwelches beliebige Paar von (entgegenstehenden) Punkten die Pole des Weltalls bilden könnte. Würde jemand den Einwand erheben: diese bestimmte Bewegung dieser Spezies des irdischen Tieres kann an seinem Leibe an irgend-

15 einem beliebigen Orte statthaben, z. B. an einem solchen, wo sie bei einer anderen Spezies des Tieres ihren Sitz hat — so verdiente dieser Mensch, dass man sich über ihn lustig mache; denn bei jedem Tiere sind diese Organe dort angebracht, wo es am günstigsten (und zweckmässigsten) für die Natur jenes Tieres ist, oder an dem einzigen Orte, der in Frage kommt. Ebenso verhält sich die Sachlage betreffs der Verschiedenheit der himmlischen Körper an den Orten der Pole; denn die Himmel sind nicht etwa (wie die irdischen Dinge) eins in der Art und viel in ihren Individuen, sondern

20 sie sind viel in der Spezies entsprechend den verschiedenen Individuen der Tiere, wenn von der einzelnen Spezies der Himmel auch nur ein einziges Individuum existiert<sup>1)</sup>.

---

1) Dieses ist die bekannte Lehre des Mittelalters über die Individualisierung der himmlischen Dinge. In der Engellehre finden wir dieselben Gedanken vertreten: Das Einzelwesen der himmlischen Wesen aktualisiert die ganze Potenzialität, die in ihm enthalten ist. Daher kann kein anderes Individuum derselben Art neben ihm bestehen. Es repräsentiert das, was in den irdischen Dingen eine Spezies darstellt. Wo keine aufnehmende Materie vorhanden ist, muss die reine Form in substanzialer Weise als Einzelding subsistieren, ohne dass sie in einer Materie aufnehmbar ist. Die Materie, das Individualisationsprinzip, fällt also aus. Folglich ist kein materielles Individuum möglich, sondern nur ein geistiges, eine subsistierende Spezies als Einzelding.

Auf die andere Schwierigkeit antworte ich (Averroes 16, 14): Dieselbe (eben gegebene) Antwort ist zugleich die Erwiderung auf die Frage: Weshalb bewegen sich die Himmelsphären nach durchaus verschiedenen Richtungen? Dieses beruht auf Folgendem: Weil die Sphären animalia sind, müssen sie sich nach determinierten Richtungen, z. B. rechts, links (Norden), vor- und rückwärts, also den durch die Bewegungen der Tiere bestimmten Seiten bewegen. Diese sind jedoch bei den verschiedenen Tieren der Gestalt und Fähigkeit nach verschieden, während sie bei den Sphären nur der Fähigkeit nach anders sind. Aristoteles ist der Ansicht, dem Himmel komme die Richtung rechts, links, vorn, rückwärts, oben und unten zu und die Verschiedenheit der himmlischen Körper in den Richtungen der Bewegungen beruhe auf ihrer spezifischen Verschiedenheit und sei etwas, das ihnen individuell (mit Ausschluss aller anderen) zukomme. Die Arten der himmlischen Körper sind mit andern Worten durch die (und entsprechend den) verschiedenen Richtungen ihrer Bewegungen verschieden. Daraus, dass der erste Himmelskörper ein als Individuum einheitliches und einziges Tier ist, ergibt sich entweder mit Naturnotwendigkeit oder, weil es das Beste ist aus seiner Konstitution (Physis), dass es (die Umgebungssphäre) sich mit allen seinen Teilen in einer einzigen Bewegung von Osten nach Westen bewegt. Aus der Natur der übrigen Sphären folgt ebenso, dass sie sich nach anderen Richtungen als diese bewegen müssen. Die aus der Natur des „Körpers des Weltalls“ (der Umgebungssphäre) folgende Bewegung erstrebt also die vorzüglichste Richtung, weil jener Körper selbst der vorzüglichste ist. Das vorzüglichste der bewegten Dinge muss nämlich die vorzüglichste Richtung erstreben. Alles dieses ist „hier“ (in dem vorliegenden Probleme) mit der dabei möglichen Überzeugungskraft (die keine demonstrative sein kann) klar. An seinem Orte wird es apodiktisch bewiesen. Dieses ist auch der Wortsinn des Korantextes (10, 65) „Die Worte Gottes werden nicht verändert (ungetauscht)“ und (30, 29) „Die Schöpfung Gottes verändert sich nicht“. (Mit diesem „Worte Gottes“ will Averroes also seine Leugnung der Kontingenz der Welt Dinge und Naturvorgänge begründen.)

Wenn du (16, 8 unt.) wünschest, zu den wissenschaftlich Gebildeten zu gehören, so musst du den Beweis dafür an seinem Orte (in der Astronomie) nachsuchen. Wenn du dieses verstanden hast, wird es dir nicht schwer fallen, Ungesetz-  
5 mässigkeiten (in den Naturvorgängen) zu begreifen. (Sind doch auch die Bewegungen der irdischen animalia nicht durch- aus gesetzmässig, sondern teilweise willkürlich.) Die Beweise, die Gazali hier vorbringt, wollen dartun, dass die beiden ver- schiedenen Bewegungen (nach Osten und Westen) in Beziehung  
10 auf irgendeinen Himmelskörper und auch auf die subluna- rischen Dinge vollkommen indifferent sind. Sie erwecken bei der ersten Betrachtung die Vorstellung, als ob die Bewegung von Osten nach Westen auch einer anderen als der Umgebungs- sphäre zukommen und dass sie selbst sich von Westen nach  
15 Osten bewegen könne. Die Vorstellung verhält sich wie die desjenigen, der glaubt, die Richtung der Bewegung des Krebses könne die der menschlichen Bewegung werden (sein). Dieser Gedanke (von der verschiedenen gerichteten Bewegung) bei Mensch und Krebs trifft zusammen mit der verschiedenen Gestalt beider  
20 (so dass man zwischen beiden eine Kausalverbindung sucht), während er sich bei den himmlischen Sphären vorfindet, in- dem sie in der Gestalt übereinstimmen (so dass man hier vergeblich nach einer Erklärung sucht). Wer aber irgendein Kunstwerk betrachtet, versteht dessen Planmässigkeit (Zweck-  
25 mässigkeit, hikma) nicht, wenn er nicht die in (mit) jenem Kunstwerke erstrebte (beabsichtigte) Zwecksetzung (hikma, Planmässigkeit) und sein Ziel erfasst hat. Wem aber dessen Planmässigkeit vollständig entgeht (17, 1), kann zu dem Ge- danken kommen, es sei möglich, dass jenes Kunstwerk vor-  
30 handen sei und dabei irgendeine beliebige Gestalt, Quan- tität, Lage seiner Teile zueinander und Ordnung besitze. Auf diese (unglücklichen und lächerlichen) Gedanken verfielen die spekulativen Theologen. Sie sind oberflächliche Ver- mutungen. Wer solche Ideen über die (uns bekannten) Kunst-  
35 werke hegt, ignoriert sowohl diese als auch den Künstler (in seinen Absichten). Er hat nur unwahre Ideen über beide. Ebenso liegt das Verhältnis bei den Geschöpfen (als Kunst- werke Gottes, teleologischer Gottesbeweis, vgl. Müller: Averroes 43 ff.). Erkenne dieses Prinzip und urteile nicht voreilig und



subjektiv (fälschlich) über die Geschöpfe Gottes. (Es folgt Koran 18, 103 f.) Wir beurteilen Gott wie einen intelligenten Menschen (der nichts planlos schafft). Von uns wurden die Schleier der Unwissenheit weggenommen und wir erkannten, dass er der Gnadenspender und Freigebige ist. Um die den himmlischen Körpern eigentümlichen Bewegungen zu erkennen, ist es erforderlich, ihr himmlisches Reich zu betrachten, das Abraham ersehnte (folgt Koran 6, 75).

Gazali (17, 10 = G. 12, 6 unt.): Die zweite argumentatio ad hominem gegen die Philosophen betrifft die Bestimmung der Richtung der Sphärenbewegungen, die bei einigen Sphären von Osten nach Westen geht, bei anderen von Westen nach Osten, obwohl alle Richtungen sich indifferent verhalten. (Jede Sphäre verhält sich indifferent dazu, welche Richtung sie einschlägt. Diese muss also von einem determinierenden Prinzip aus der Summe aller sich gleichstehenden Möglichkeiten bestimmt werden, was nur durch einen frei wählenden Willen in Gott geschehen kann.) Die Indifferenz der Richtungen verhält sich durchaus ebenso wie die Indifferenz der Zeiten (in denen die Welt erschaffen werden soll und die nur durch den determinierenden Willen Gottes aufgehoben werden kann). Man könnte (von philosophischer Seite) den Einwand erheben: Würde das Weltall sich nach einer einzigen Richtung im Kreise bewegen, dann könnten sich die Lagen der Sphären zueinander nicht unterscheiden (so dass eine Kollision entstände) und ferner könnten die verschiedenen „Proportionen“ (Konstellationen) der Sterne (Planeten) z. B. nach einem Drittel, Sechstel, der Konjunktion usw. nicht eintreten und das All würde sich in einer sich immer gleichbleibenden Lage (seiner Teile zueinander) befinden. Nun sind jene „Proportionen“ (in den Stellungen der Gestirne) aber das erste Prinzip (die Ursache) für die Vorgänge in der Welt. (Daher ist Gott, der keine in Unordnung befindliche Welt erschaffen kann, dazu determiniert und gezwungen, diese Welt so zu erschaffen, wie sie ist. Eine freie Wahl liegt also in Gott nicht vor. Er wirkt mit innerer Notwendigkeit und daher anfangslos, quod erat demonstrandum.)

Darauf erwidern wir (Gazali 12, 3 unt.): Es ist nicht die Verschiedenheit der Bewegungsrichtung, die wir gegen

die Philosophen als *argumentatio ad hominem* anführen. (Eine Verschiedenheit der Sphärenbewegung muss statthaben, und Gott ist nicht frei, diese zu erschaffen oder nicht zu erschaffen; denn bei gleichmässiger und einförmiger Sphärenbewegung könnten die sublunaren Dinge nicht in ihrer bunten Vielgestaltigkeit entstehen, was doch die Weisheit des Schöpfers intendiert. Das Grundprinzip der Astrologie wird von Gazali wie auch von Averroes, Avicenna usw. anerkannt. Nur die Möglichkeit der Anwendung dieses Prinzipes für die beschränkte menschliche Erkenntnis wird manchmal bezweifelt, so von Avicenna). Wir lehren vielmehr: Die Umgebungssphäre bewegt sich von Osten nach Westen, die unter ihr stehende von Westen nach Osten. Alles was durch diese Kombination (in der sublunaren Welt) „aktualisiert“ (bewirkt) werden kann, lässt sich auch durch die umgekehrte Kombination erreichen, die darin bestünde, dass sich die Umgebungssphäre von Westen nach Osten und die unter ihr stehende von Osten nach Westen bewegt (G. 13, 1). Dadurch würde die (gewünschte) Verschiedenheit (der Sphärenbewegung ebensogut wie in der ersten Kombination) erreicht werden. Die Richtungen der Bewegungen verhalten sich (als Kollektivität) durchaus indifferent, vorausgesetzt, dass sie kreisförmig und entgegengesetzt verlaufen. (Sonst könnte die erforderliche Verschiedenheit und zugleich die Regelmässigkeit in der Wiederkehr derselben nicht erreicht werden.) Weshalb wurde also eine besondere Richtung der Bewegung im Gegensatze zu einer anderen, die ihr doch gleichwertig und indifferent gegenübersteht, determiniert? (Zu dieser Determination ist ein freier Wille Gottes erforderlich.)

Man könnte einwenden: Die beiden Richtungen der Sphärenbewegungen stehen sich entgegen und verhalten sich konträr. Wie könnten sie also gleich (und indifferent) sein! Darauf erwidern wir (Gazali): Dieser Einwand verhält sich wie der des Objizienten, der behauptet, das Früher und Später in bezug auf die Existenz der Welt verhalten sich konträr; wie ist es also möglich, dass beide sich gleichstehen (und indifferent seien)? Man war der Ansicht, dass die Indifferenz der Zeiten in bezug auf die Möglichkeit des Daseins der Welt in ihnen und in bezug auf jeden nur denkbaren Nutzen (für

die Geschöpfe), der als wirklich angenommen werden könnte, mit Sicherheit erkannt werde. Ebenso erkennt man auch mit Sicherheit, dass die Orte (Volumina), die Lagen der Teile der Welt zueinander, die Räume und die Richtungen rück-sichtlich der Möglichkeit der Bewegung und jede Art des 5 Nutzens, die damit verbunden ist, sich indifferent verhalten. Wenn aber die einen die Thesis verteidigen, trotz dieser Indifferenz bestehe eine Verschiedenheit (so dass der Wille Gottes durch dieselbe zu dieser bestimmten Schöpfung deter-10 miniert werde — Thesis der Philosophen —), können ihre Gegner die Behauptung aufstellen, es bestehe ebenfalls eine solche Verschiedenheit in den Zuständen und Formen der Geschöpfe (so dass Gott zwischen einer unbestimmt grossen Summe von Möglichkeiten frei wählen muss — Thesis der Theologen).

Darauf erwidere ich (Averroes; 17, 11): Die genügend 15 sichere Überzeugung in diesem Problem (eine absolut sichere ist vielleicht nicht möglich) möge dir als Antwort auf den Einwand Gazalis nicht verborgen bleiben. Alles, was dieser anführt, verhält sich wie das Gebahren jemandes, der jene edlen Naturen (der himmlischen Körper) und die gesetzmässigen 20 Funktionen, zwecks deren jene Naturen gebildet wurden, nicht versteht. Er vergleicht das Wissen Gottes mit dem Wissen des irrenden Menschen. Seine Behauptung, die beiden Richtungen der Bewegungen sind entgegengesetzt und verhalten sich konträr, und seine Antwort darauf: dies verhält sich 25 wie die andere Objektion: Frühersein und Spätersein (oder das Frühere und das Spätere) verhalten sich in dem Dasein der Welt konträr, wie können sie also als indifferent gelten usw. (bis zum Ende des obigen Abschnittes)<sup>1)</sup> — ist eine solche, die offenbar unrichtig ist. Wenn man nämlich auch zugeben 30 wollte (*dato sed non concessio*), dass Sein und Nichtsein des Menschen sich in der Materie, in der er erschaffen wurde, die Wagschale halten und dass darin ein Beweis für die Existenz eines ausschlaggebenden Prinzipes liege, das das Sein mit Ausschluss des Nichtseins bewirke, so lässt es sich doch nicht 35 denken, dass sich Sehen und Nichtsehen (*elläibşar*) für das

---

1) Averroes verliert sich manchmal in Weitschweifigkeiten. Aus diesen wurde naturgemäss nur der philosophische Gedanke herausgenommen.



Auge ebenso die Wagschale halten (denn das Auge ist für diese Funktion determiniert, also nicht mehr indifferent, während die erste Materie undeterminiert ist für irgendwelche Wesensform). Keiner kann nämlich vernünftigerweise die  
5 Thesis aufstellen: die entgegenstehenden Richtungen verhalten sich (für die Sphärenbewegung) indifferent. Er kann jedoch behaupten, das für beide aufnahmefähige Prinzip verhalte sich indifferent (im obigen Beispiele die Materie des Menschen resp. das Auge) und dass aus beiden sich (als  
10 schliessliches Resultat) die gleichen Funktionen (und Vorgänge, z. B. dieselbe Weltordnung) ergeben. Ebenso verhalten sich das Frühere und Spätere. Beide sind nicht gleich (verhalten sich zum Willen Gottes deshalb nicht indifferent), weil dieses das Frühere und jenes das Spätere ist.

15 Demnach behaupte ich (Averroes; 17, 21) also: In bezug auf ihre Aufnahmefähigkeit für die Existenz könnten beide als gleich (indifferent) bezeichnet werden (wenn man sie in sich betrachtet). Alles dieses ist jedoch unrichtig; denn es ist eine mit per se entgegenstehenden Dingen notwendig ver-  
20 bundene Bestimmung, dass ihre aufnehmenden Prinzipien (Substrate) wesentlich verschieden sein müssen. Es ist nämlich unmöglich, dass konträren Tätigkeiten ein einziges Substrat zugrunde liege, und zwar in derselben Zeit (denn die Kontraria verdrängen sich an einem Substrate secundum idem).  
25 Jene Objizienten (die Theologen) wollen auch nicht behaupten, Sein und Nichtsein eines Dinges verhalte sich in derselben Zeit (also secundum idem, was unmöglich wäre) indifferent. Die Zeit, in der das Sein eines Dinges möglich ist, ist vielmehr von der Zeit verschieden, in der sein Nichtsein in  
30 Frage kommen könnte. Die Zeit ist nach ihrer (der Theologen) Lehre eine *conditio sine qua non* für Entstehen und Vergehen. Wären die Zeiten der Möglichkeit des Seins und Nichtseins eines Dinges identisch, d. h. in der *materia proxima* desselben (also secundum idem), dann ergäbe sich ein dem Untergange ge-  
35 weihetes Sein, da sein Nichtsein zugleich möglich wäre (das Sein müsste sogar zugleich Nichtsein sein, wenn man die strenge Konsequenz ziehen wollte) und die Möglichkeit seiner Existenz oder Nichtexistenz beruhte nur auf der Wirkursache, nicht auf dem aufnehmenden Substrate.

Wer (17, 5 unt.) aus diesem Grunde die Existenz einer Wirkursuche erweisen will, stellt einen dialektischen, keinen demonstrativen Beweis auf (der aus der Kontingenz der Dinge schliesst. Diese Kontingenz ist aber keine absolute, sondern eine relative secundum diversa oder sensu diviso, wie Averroes nachgewiesen zu haben glaubt. Für die Leugnung der Kontingenz, die bei ihm also in sensu composito zu verstehen ist, ist dieses bedeutsam). Freilich glaubt man, Farabi und Avicenna haben diesen Weg (des Gottesbeweises) eingeschlagen, um zu zeigen, dass jede Tätigkeit eine Wirkursache haben müsse. Die alten Philosophen beschrifteten diesen Weg jedoch nicht. Farabi und Avicenna folgten darin keinem andern als den spekulativen Theologen des Islam. Jene Methode hat nur Wert bei der Annahme eines zeitlichen Entstehens der Welt. Daher lässt sich (vor der Welt) kein Früheres und Späteres denken, denn ein solches hat nur im Vergleiche mit dem jetzigen (realen) Augenblicke Sinn. Da nun aber nach ihrer (der theologischen) Lehre vor der Existenz der Welt keine reale Zeit existiert, wie lässt sich da auch nur denken, sie sei dem Augenblicke, in dem die Welt entstand, vorausgegangen (denn nur bei einem Realen kann man von Vor-<sup>20</sup>ausgehen reden). Ebensovienig kann der Augenblick des zeitlichen Entstehens der Welt (von Gott) bestimmt werden; denn vor ihm besteht entweder keine Zeit oder eine unendliche. In beiden Fällen lässt sich keine individuelle Zeit<sup>25</sup> in jener vorweltlichen Dauer bestimmen, auf die der Wille Gottes sich hätte richten können (um in ihr die Welt zu erschaffen, denn in einer unrealen Zeit ist kein Augenblick fixierbar und in einer realen, aber ewigen Zeit lässt sich keine Grenze festsetzen, weil bis zu dieser Grenze ein Un-<sup>30</sup>endliches hätte durchlaufen werden müssen — eine *contradictio in adiecto*). Wegen dieses inneren Widerspruches müsste man das Buch Gazalis das Buch „des inneren Widerspruches“ (*attahāfut*), aber nicht der Philosophen, sondern seines eigenen Systemes nennen.

35

Mit den letzten oben zitierten Worten (18, 3) will Gazali sagen: Wenn die Philosophen das Recht haben, auf der Verschiedenheit der Richtungen der Sphärenbewegungen zu bestehen (67, 8), können ihre Gegner die Verschiedenheit und gleich-

zeitige Indifferenz der Zeiten hervorheben (um eine freie Wahl Gottes zu erweisen, die die Philosophen mit dem gleichen Argumente leugnen wollen). Diese Art der Disputation ist ein reines Wortspiel, ohne Fundament in den  
5 Dingen selbst, sogar wenn man eine Verwandtschaft (innere Beziehung) zwischen den entgegengesetzten Richtungen und den Zeiten zugeben wollte. Zur Widerlegung Gazalis ist diese zu leugnen. Der Gegner ist sogar in der Lage, die Gleichheit beider zuzugeben, um die Theses von der Verschiedenheit  
10 der Dinge (Leugnung der Kontingenz) und auch die von der Indifferenz derselben (Annahme der Kontingenz — Theses der Theologen) zu beweisen. Aus diesem Grunde (weil man kontradiktorische Sätze aus ihnen in gleicher Weise begründen kann) sind diese Diskussionen rein dialektisch-topische (die  
15 nichts beweisen).

Gazali (18, 9 = G. 13, 6): Die zweite Entgegnung, die von dem Prinzip des philosophischen Beweises selbst (also ad hominem) ausgeht, besteht in folgendem: Ihr Philosophen haltet es für unmöglich, dass aus einem ewigen Prinzip  
20 etwas Zeitliches hervorgehe. Trotzdem müsst ihr selbst dieses (von euch als unmöglich Bezeichnete) zugeben und annehmen; denn die Welt ist eine Summe von zeitlichen Vorgängen und Dingen. Diese haben Ursachen (die in das Gebiet des Ewigen reichen). Ihr (Philosophen) könntet nun  
25 entgegnen: Die zeitlichen Vorgänge haben andere, ebensolche zur Ursache. So ergibt sich eine unendliche Kette. Dieses (so antwortet Gazali) ist aber unmöglich und kein verständiger Mensch nimmt dasselbe an. Wäre es aber möglich, dann  
30 brauchtet ihr nicht die Existenz des Schöpfers und des notwendig Seienden zuzugeben, das die erste Ursache („die Stütze, Basis“) der kontingenten Dinge wäre (Leugnung der Existenz, Gottes wegen, der möglicherweise unendlichen Kette von Ursachen). Da die Kette der zeitlichen Dinge nun aber  
35 zu einem Ende gelangt (a parte ante, also in der Vergangenheit endlich ist), muss dieses Ende der Ewige sein (so dass Gott als erstes Glied in diese Kette hineingehört. Bei einer unendlichen Kette würde er sich ausserhalb derselben befinden, vgl. Horten, Ringsteine Farabis S. 85 A. 1). Nach dem eigensten Prinzip der Philosophen selbst muss also die Mög-



lichkeit zugegeben werden, dass aus einem Ewigen etwas Zeitliches entstehen kann.

Darauf erwidere ich (Averroes 18, 13): Würden die Philosophen das ewige Seiende (Gott) vor das Zeitliche stellen (so dass es dessen erstes Glied bildete), wie Gazali es dartut,<sup>5</sup> d. h. nähmen sie an, das Zeitliche als solches entstehe nur aus einem Ewigen, dann könnten sie keinen Zufluchtsort vor jener Schwierigkeit finden. Du musst jedoch wissen, dass die Philosophen es für möglich halten, dass in unendlicher Kette, deren Glieder sich per accidens verhalten, d. h. anfangs-<sup>10</sup> los ein Zeitliches von einem anderen verursacht werden kann, wenn sich dieser Vorgang in einer begrenzten, endlichen Materie wiederholt (series causarum infinitarum per accidens. Gott steht dann ausserhalb dieser Kette). So könnten z. B. von zwei Dingen die Reste des einen Vergehenden Bedingung<sup>15</sup> sein für die Existenz (das Entstehen) des zweiten (und vice versa). Meine Antwort (Lehre) lautet: Es ist notwendig, dass der frühere Mensch zugrunde geht, damit ein neuer entsteht, so dass dieser seinerseits wiederum die Materie abgibt, aus der ein dritter entsteht. Das typische Bild dieses Gedankens<sup>20</sup> ist: Von zwei Menschen bewirkt der erste den zweiten aus der Materie („eines zweiten“) eines anderen. Wenn der zweite dann zu einem fertigen Menschen geworden ist, geht der erste ganz zugrunde (er hatte bereits von seiner Materie an den zweiten abgegeben, so dass also sein Auflösungsprozess begonnen<sup>25</sup> hatte), und der zweite bildet dann aus der Materie eines Menschen (des ersten) einen dritten. Darauf geht der zweite zugrunde und bildet aus der Materie des dritten (in die die des zweiten aufgenommen worden war) einen vierten. (Dieselbe Materie geht also durch verschiedene Menschen, d. h. nimmt<sup>30</sup> nacheinander verschiedene menschliche Wesensformen an.) Man kann sich nämlich in „zwei“ (d. h. für zwei Individua bestimmten) Materien denken, dass der Vorgang des Bewirkens ins Unendliche (d. h. ewig im Kreise, weil die Materie begrenzt ist) fortgeht, ohne dass sich daraus etwas Unmögliches ergäbe,<sup>35</sup> solange diese Wirkursache (die Form des Menschen, die immer wieder einen neuen Menschen gestaltet) bestehen bleibt. Wenn diese erste Wirkursache in ihrer Existenz aber anfangslos und endlos ist, ist auch jene Tätigkeit (des Bewirkens

und Gestaltens) anfangs- und endlos. (Dieses gilt von der Zukunft.)

In der Vergangenheit (18, 23) kann man sich bei den zeitlichen Vorgängen dasselbe denken, d. h. wenn ein Stoff zu einem Menschen geworden ist, muss vor ihm ein Mensch gewesen sein, der ihn gebildet hat und ein anderer, der zugrunde ging (und aus dessen Materie der neue gebildet wurde). Vor jenem ersten muss nun wiederum ein Mensch gewesen sein, der jenen bildete und ein anderer, der zugrunde ging. Alles, was sich so verhält und auf eine ewige Ursache zurückführbar ist, besitzt die Natur des Kreislaufes. Eine Summe (die alle jene vergehenden Individua zu einer realen Einheit zusammenfasst) ist dabei nicht möglich. Entstände aber ein Mensch aus einem anderen, aus unendlich vielen Materien, oder könnte derselbe ins Unendliche zunehmen (auf Grund einer immer wachsenden Materie), so würde dieses zu etwas Unmöglichem, denn es müsste dann möglich werden, dass eine aktuell unendlich grosse reale Summe existierte (deren Möglichkeit nicht zugegeben wird). Existiert nämlich eine endliche Summe, die ins Unendliche immerfort zunimmt, ohne dass von ihr irgend etwas vernichtet wird, dann muss eine aktuell unendliche Summe (sich ergeben und) existieren können. Diese Verhältnisse hat der Weise (Aristoteles) in der Physik auseinandergesetzt. Derjenige Grund also, weshalb die alten Griechen ein reales ewiges Ding annehmen, das unveränderlich ist, ist nicht der, die Existenz der zeitlich entstehenden Dinge als solcher aus jenem abzuleiten und zu erklären, sondern nur insofern sie selbst ewige sind. Die durchaus wahre Lehre jener Philosophen besagt also, dass diese Kette der entstehenden Dinge, die ins Unendliche fortgeht, sich aus der Existenz einer ewigen Wirkursache notwendig ergibt; denn das Zeitliche, dies ergibt sich mit notwendiger Konsequenz, kann per se nur aus einer zeitlichen Ursache entstehen.

Der Grund, weshalb die alten Griechen ein ewiges Wirkliche annahmen, das numerisch Eines ist und keine Art von Veränderung erleiden kann (19, 1), ist ein doppelter. Erstens: Dieses in kreisförmigen Bewegungen bestehende Wirkliche nahmen sie als ein Ewiges an; denn das Entstehen des einen, gegenwärtigen Dinges bezeichneten sie als die Vernichtung

des Vorhergehenden, und ebenso entsteht aus dem Untergang des einen das andere Folgende. Dieser ewige Prozess der Veränderung muss also von einem ewigen Bewegter verursacht werden und einem ewigen Bewegten (als *causa instrumentalis*), das sich in seiner Substanz nicht verändert, sich aber räumlich in seinen Teilen der Veränderung unterwirft (der Himmelsphäre, durch die Gott die sublunaren Dinge bildet und verursacht); d. h. dieses Bewegte nähert sich einem der vergänglichen Dinge und entfernt sich wieder. Dieser Vorgang bewirkt also, dass das Vergehende eines jeden Paares vergeht<sup>10</sup> und das Entstehende entsteht. (Paare sind die Dinge, die sich an einer Materie abwechseln, so dass, wenn das eine vernichtet wird, das andere entsteht.) Dieser himmlische Körper ist derjenige, der sich nicht verändert, höchstens in seinem Wo (dem Orte seiner Teile, nach Avicenna in seiner<sup>15</sup> Lage), nicht in anderen Arten der Veränderung. Er ist die (sekundäre, instrumentale) Ursache der zeitlichen Dinge auf Grund seiner zeitlichen Funktionen, und zwar deshalb, weil diese zeitlichen Funktionen mit ihm kontinuierlich verbunden sind. Sie sind nämlich anfangslos und endlos und<sup>20</sup> kommen ihm durch eine anfangs- und endlose Ursache zu.

Derjenige Grund (19, 6), dessentwegen die Griechen ein ewiges Seiende annahmen, das in keiner Weise ein Körper oder mit Hyle ausgestattet sei, war folgender: Sie fanden, dass alle Genera der Bewegungen sich auf die räumliche<sup>25</sup> zurückführen lassen („zu dieser aufsteigen“) und auf ein Sein im Raume, nicht etwa auf ein *per se* („aus sich“) durch einen Bewegter Bewegtes oder ein weder *per se* noch *per accidens* Bewegtes (also ein Ruhendes). Andernfalls würden bewegende und bewegte Prinzipien gleichzeitig in aktuell unendlicher<sup>30</sup> Zahl vorhanden sein, was unmöglich ist. (Wenn alle diese Bewegter als zeitlich angenommen werden, ergibt sich eine unendliche Zahl von Bewegern. In dem zweiten Falle, in dem das Ruhende der Ausgangspunkt ist, folgt dieses jedoch nicht.) Daher muss (um einer unendlichen Kette aus dem<sup>35</sup> Wege zu gehen) dieser erste Bewegter ewig sein, sonst kann er nicht als der erste gelten (denn innerhalb jener Kette gibt es kein erstes Glied. Der ausserhalb stehende Bewegter ist also der „erste“ und ewige).



Unter diesen Umständen lässt sich jede Bewegung im Bereiche des Seins auf diesen ersten Bewegter zurückführen, der per se, nicht per accidens bewegt. Er existiert gleichzeitig mit jedem Bewegten, wenn es bewegt wird. Dass es aber eine Kette von Bewegern gibt, die aufeinander folgen wie ein Mensch, der den anderen erzeugt (und wie die Hämmer des Schmiedes, die nacheinander zerbrechen, s. 22 a), ist nur per accidens, nicht per se. (In der Kette der akzidentellen Ursachen ist nun aber kein erstes Glied erforderlich. Sie kann daher ewig sein.) Ein anderer Bewegter (eine causa per se) ist aber die *conditio sine qua non* für die Existenz des Menschen von dem ersten Augenblicke seines Werdens ja sogar seines Seins bis zum letzten. Dieser ist also der genannte (notwendige) Bewegter (per se). Ebenso ist seine Existenz (nicht nur sein Bewegen) eine *conditio sine qua non* für die Existenz aller (aussergöttlichen) wirklichen Dinge und für die Erhaltung von Himmel und Erde und was zwischen ihnen ist (koranischer Ausdruck; *conservatio rerum in esse*). Alles dieses kann jedoch an dem vorliegenden Orte nicht durch einen demonstrativen Beweis deutlich werden, sondern nur durch rein dialektische Beweise wie der vorliegende, der immerhin eine grössere Überzeugungskraft als der der Gegner besitzt. Wem dieses nicht stichhaltig erscheint, hat kein Recht, sich von den Gegnern der Philosophen zu trennen, wie Gazali dieses (scheinbar) tut. Ein Ewiges (19, 19) kann nur durch Vermittlung eines teilweise (in seiner Substanz) Ewigen, teilweise (in seinen partikulären Bewegungen) Zeitlichen („das entsteht und vergeht“) die Ursache des Zeitlichen sein — oder durch ewige Funktionen.

Gazali antwortete im Sinne der Philosophen (19, 20 = G. 13, 11): Man könnte seitens der Philosophen den Einwand erheben: dass irgendein Zeitliches aus einem Ewigen hervorgehe, halten wir nicht für unmöglich, sondern nur, dass das erste Zeitliche so erschaffen werde; denn dieses steht den früheren zeitlichen Dingen durchaus gleich in seinem Determiniertwerden zum Dasein, das nicht auf dem Eintritte einer Zeit beruht noch auf einem Instrumente, einer (erfüllten) Bedingung, einer Naturkraft, einer Begierde (bei Gott) und Ursache, die einen neuen Zustand herbeiführte

(wodurch die bisher untätige Wirkursache zu einer tätigen wird). Wenn dieses also nicht das erste Zeitliche ist, kann es gleichzeitig mit einem anderen auftreten, z. B. weil das Substrat gut disponiert ist oder weil die günstige Zeit eingetreten ist usw. Nachdem Gazali diese Antwort der Philosophen vorgebracht hat, erwidert er: Die Frage, weshalb jene Disposition eintrat oder jene Zeit oder jener neue (die Indifferenz der Ursache aufhebende) Zustand bleibt unbeantwortet bestehen. Die Kette dieser Vorgänge muss also entweder ins Unendliche zurückgehen oder bei einem Ewigen<sup>10</sup> auslaufen, von dem das erste Zeitliche verursacht wird.

Darauf erwidere ich (Averroes; 19, 6 unt.): Ebendiese Frage stellte Gazali schon anfangs an die Philosophen. Er antwortete ihnen dann in unzutreffender Weise und nun bringt er ihnen wieder dieselbe Frage vor. Die Antwort wurde<sup>15</sup> bereits gegeben: Das Zeitliche geht aus dem Ewigen durch Vermittelung nicht von etwas Zeitlichem hervor, sondern etwas seinem Genus nach Ewigen (den anfangslosen Bewegungen und der Substanz der Umgebungssphäre), seinen Teilen nach aber Zeitlichen (den einzelnen Umkreisungen der Sphäre).<sup>20</sup> Nach theologischer Lehre gilt nämlich: Wenn von irgendeiner ewigen Wirkursache eine zeitliche Wirkung per se hervorgeht, so ist jene nicht die erste ewige Wirkursache. Ihre Funktion geht vielleicht auf die erste zurück, d. h. als die Erfüllung einer Bedingung für die Handlung des Ewigen (20, 1), die nicht die<sup>25</sup> erste ist. Sie geht von dem ersten Ewigen in derselben Weise wie das Zeitliche aus. Es ist diejenige Abhängigkeit, die sich auf das Ganze erstreckt, nicht nur auf Teile. Sodann antwortete Gazali den Philosophen, indem er ihr System in gewisser Weise entstellte: Dass ein Zeitliches aus einem<sup>30</sup> Ewigen hervorgehe, lässt sich nur denken, wenn eine kreisförmige Bewegung die Vermittlung bildet. Diese gleicht in dem Sinne dem Ewigen, dass sie anfangs- und endlos ist. Sie gleicht ferner dadurch dem Zeitlichen, dass jeder auch nur denkbare Teil von ihr entsteht und vergeht (also zeitlich ist).<sup>35</sup> Diese Bewegung der ewigen Umgebungssphäre ist also auf Grund des zeitlichen Entstehens ihrer Teile das erste Prinzip und die Ursache der zeitlich entstehenden Welt Dinge und auf Grund der Ewigkeit ihrer Gesamtheit eine Funktion (Tätig-

keit) des ewigen Prinzipes. Darauf opponierte Gazali gegen die Philosophen: Ist die kreisförmige Bewegung eine zeitlich entstandene oder eine ewige? Ist sie eine ewige, wie kann sie dann das Prinzip der zeitlich entstehenden Dinge werden!

5 Ist sie eine zeitliche, so ist ein weiteres zeitlich entstehendes Ding erforderlich (das die Indifferenz der ersten Ursache aufhebt und die Tätigkeit des Erschaffens auslöst). Daraus ergibt sich eine unendliche Kette. Diese Bewegung soll dabei, insofern sie dauernd ist, dem Ewigen gleichen, und

10 insofern sie sich beständig erneuert, dem Zeitlichen (was Gazali hier als undenkbar bezeichnen will).

Darauf erwidern wir (Averroes; 20, 9), indem wir die Frage stellen: Ist diese Bewegung, insofern sie dauernd und beständig ist, das Prinzip und die Ursache der zeitlichen

15 Dinge oder insofern sie sich beständig erneuert? Ist sie es, insofern sie beständig ist, wie kann dann etwas Zeitliches (und Unbeständiges) von einem Beständigen hervorgebracht werden! Ist sie es aber, insofern sie beständig Neues bewirkt (und sich selbst erneuert), so erfordert sie ein Agens,

20 das diese Erneuerung bewirkt. Daraus ergibt sich eine unendliche Kette. So lautet der Gedanke Gazalis. Es ist eine sophistische Beweisführung; denn das Zeitliche entsteht aus jener ewigen Sphärenbewegung, nicht insofern diese beständig (gleichsam zeitlos) ist, sondern nur insofern sie sich beständig

25 erneuert. Jedoch bedarf diese Bewegung keiner Ursache, die die Erneuerung hervorbringt und zeitlich wirkt; denn das Sicherneuern der Sphärenbewegung ist nichts zeitlich Entstandenes, sondern eine ewige, anfangslose Tätigkeit. Daher muss also auch die Wirkursache dieser Tätigkeit eine ewige

30 sein; denn eine ewige Funktion kommt nur einem ewigen Agens zu, eine zeitliche einem zeitlichen. Wenn man von der Ewigkeit der Bewegung spricht, so bedeutet diese die Anfangslosigkeit, die mit ihrer beständigen Dauer identisch ist. An und für sich ist die Bewegung keine dauernde, sondern

35 eine sich beständig verändernde. Als Gazali sich dieser Sachlage bewusst wurde, äusserte er sich: Die Philosophen besitzen, um sich aus diesem Einwande zu befreien, eine gewisse List, die wir darlegen wollen (G. 14, 8).

Gazali (20, 17 = G. 14, 13): Wer behauptet: die Welt ist



später als Gott und Gott früher als die Welt, kann damit nur ein wesentliches (logisches per se) Früher, kein zeitliches ausdrücken wollen, z. B. das der Eins im Verhältnis zur Zwei, das nur ein natura prius ist, das gleichzeitig sein kann und z. B. das der Ursache zur Wirkung wie die Bewegung der Person und die des Schattens, der ihr (per se) folgt und die der Hand und des Siegelringes oder der Hand und des Wassers, in dem die Hand sich bewegt. Diese Vorgänge sind gleichzeitig, obwohl die einen Ursache der anderen sind. Versteht man (20, 22) unter dem Frühersein Gottes diese Art des per se und natura prius, so resultiert, dass beide zugleich, Gott und die Welt, entweder zeitlich oder ewig sind. Will man aber dadurch ausdrücken: Gott gehe der Zeit und der Welt der Zeit nach voraus, dann müsste vor der Zeit eine andere Zeit vorhanden sein, in der die Welt nicht existierte. Diese Dauer hätte kein erstes Glied, sie wäre also unendlich, was eine Unmöglichkeit einschliesst (denn die Zeit ist das Mass der Bewegung. Vor der Welt existiert nun aber keine Bewegung also auch keine Zeit). Die Thesis von dem zeitlichen Entstehen der Zeit ist also unmöglich. Aus der Ewigkeit der Zeit ergibt sich aber die Ewigkeit der Bewegung (deren Mass die Zeit ist) und des Bewegten, durch dessen ewige Bewegung die Zeit selbst ewig ist (G. 14, 23).

Darauf erwidere ich (Averroes; 20, 4 unt.): Der Zusammenhang des Beweises, den Gazali von den Philosophen berichtet, ergibt keine Demonstration. Er besagt nämlich nur: wenn Gott der Welt vorausgeht, so geht er ihr nur der Ursächlichkeit, nicht der Zeit nach voraus. In letzterem Falle würde er sich wie Baumeister und Mauer verhalten. Wenn ein prius per se vorliegt und Gott eine ewige Ursache ist, muss die Welt also ewig sein. Gelte er ihr aber der Zeit nach voraus, dann muss diese Zeit anfangslos, d. h. ewig (21, 1) sein. Es ist nämlich undenkbar dass diese Zeit wieder zeitlich entstanden sei. Wenn nun die Zeit ewig ist, muss auch die Bewegung ewig sein; denn ohne eine Bewegung ist keine Zeit denkbar. (Der Sprechende will hier aus der Ewigkeit der Zeit die der Bewegung ableiten, indem er zu übersehen scheint, dass das Primäre die Bewegung ist, das Sekundäre die Zeit, das Mass der Bewegung. Das Primäre kann man

aber nicht von dem Sekundären ableiten.) Bei der Ewigkeit der Bewegung muss aber auch das Bewegte (die Sphäre) ewig sein und naturgemäss ebenfalls der Bewegter. Dieser Beweis ist deshalb unrichtig, weil Gott unmöglich innerhalb  
5 der Zeit sein kann, während die Welt in der Zeit sein muss. Die Analogie zwischen Gott und Welt ist daher trügerisch, die besagt: entweder sind beide gleichzeitig, oder Gott geht der Welt der Zeit oder der Ursächlichkeit nach (also zeitlos, per se, natura) voraus (21, 5).

10 Gazali (21, 6 = G. 14, 23): Die Entgegnung (auf obiges Argument der Philosophen) lautet: die Zeit ist zeitlich entstanden und erschaffen. Gott geht der Zeit und Welt voraus bedeutet, er existierte, ohne dass eine Welt da war. Darauf war er und gleichzeitig mit ihm die Welt. Das Frühersein  
15 Gottes (G. 14, 6) bedeutet also, dass er allein existierte (ohne die Welt). Aus diesem Verhältnisse ergibt sich keineswegs die Annahme eines dritten Dinges, wenn unsere Einbildung auch immerfort diese Annahme ausspricht. Auf die Irrtümer der Einbildung darf man nicht achten. (Gazali will vor allem  
20 die Notwendigkeit dieses „dritten“, das die Massbestimmung für das Frühersein Gottes abgeben müsste, ausschliessen, denn eine reale Zeit, die irgendeine Dauer vor der Welt messen könnte, ist nicht vorhanden.)

Darauf erwidere ich (Averroes; 21, 12): Dieser Beweis ist  
25 ein sophistischer, trügerischer; denn es wurde bereits demonstrativ dargetan, dass hier zwei Arten des Seienden zu unterscheiden sind, die erste ist in der Natur der Bewegung — diese ist notwendig zeitlich — und die zweite ist nicht in der Natur der Bewegung (gehört nicht in deren Kategorie).  
30 Sie ist ewig und kann nicht als zeitlich benannt werden (die Substanz der Umgebungssphäre, die ewig und unveränderlich ist, und die Bewegungen derselben als Kollektivität). Die erste Art des Seins, die in die Kategorie („Natur“) der Bewegung fällt, ist ein Wirkliches, das durch Sinneswahrnehmung und Verstand bekannt ist. Die andere Art, die  
35 nicht unter die Bewegung und Veränderung fällt, ist als existierend für jeden erwiesen, der zugibt, dass jedes Bewegte einen Bewegter und jede Wirkung eine Ursache haben muss und dass die bewegenden Ursachen keine (a parte ante) un-

endliche Kette bilden, sondern bei einer ersten Ursache auslaufen (endigen) die durchaus unbewegt ist. Das Vorausgehen des Zeitlosen vor dem Zeitlichen (21, 19) ist also kein Zeitliches, noch auch ein Kausales (*natura, per se*), also keine der beiden Arten des Früher, die sich in dem der Bewegung unterworfenen Sein vorfinden z. B. das Frühersein der Person vor ihrem Schatten. Wer also das Frühersein des Unbewegten (und Zeitlosen) vor dem Bewegten (und Zeitlichen) mit dem anderen Frühersein vergleicht, das zwischen zwei bewegten (also zeitlichen) Dingen statthat, begeht 10 einen Fehler (dessen sich Gazali schuldig macht). Jedes einzelne von zwei zeitlichen Dingen verhält sich nämlich so, dass man es als gleichzeitig oder zeitlich früher resp. später in Beziehung zu dem anderen bezeichnen kann.

Darauf erwidere ich (Averroes; 21, 23): Es sind nur die 15 Epigonen unter den Philosophen, die muslimischen (Farabi und Avicenna), die diese Methode (von der Gazali spricht) einschlugen, weil sie den tieferen Sinn der Lehre der alten Griechen nicht verstanden. Das Frühersein in genanntem Falle ist das des Unveränderlichen und Zeitlosen vor dem 20 Veränderlichen und Zeitlichen, und stellt eine andere Art des Früherseins dar. Folglich kann man von diesem Seienden nicht aussagen, sie bestehen gleichzeitig oder das eine sei früher als das andere. Die Behauptung Gazalis, das Frühersein Gottes vor der Welt sei kein zeitliches, ist also 25 richtig. Jedoch bleibt es unverständlich, dass die Welt später sein soll wie Gott, wenn sein Frühersein kein zeitliches ist, es sei denn als das Spätersein der Wirkung (also das *posterius natura et per se*) im Vergleich zur Ursache; denn Frühersein und Spätersein sind korrelativ, und zwei Korrelativa gehören 30 notwendigerweise zu einem einzigen Genus, wie es in den Wissenschaften (bes. der Logik) klargestellt wurde. Sodann ist (21, 3 unt.) auch der andere frühere Einwand hier durchschlagend, der besagt: Wie kann die Wirkung hinter der (adäquaten) Ursache zurückbleiben (sich verzögern), wenn 35 diese alle Bedingungen zu ihrem Wirken erfüllt hat? Gegen die Philosophen, die annehmen, das Bewegte sei nicht durch seine Gesamtheit (die ewig ist, sondern nur durch seine Teile, die zeitlich entstehen und vergehen, also die einzelnen



Sphärenbewegungen) Ursache für die sublunarischen Dinge, könnte man diesen Einwand erheben. Sie antworten aber auf denselben, indem sie die Art und Weise klarstellen, wie aus einem Ewigen die zeitlichen Dinge (aus einem Unvergänglich-  
 5 lichen das Vergängliche, aus einem Anfangslosen das Anfangende) hervorgeht. Einer ihrer Beweise ist folgender: Das Bewegte (die Umgebungssphäre) besitzt für ihre Kollektivität (d. h. die Gesamtheit ihrer Umkreisungen) keinen Anfang und kein zeitliches (erstes) Glied (22, 1). Nimmt man sie als zeit-  
 10 lich entstehend an, so muss man sie zugleich als bereits vorhanden annehmen, bevor sie vorhanden ist (vor ihrem supponierten zeitlichen Anfange); denn der Vorgang des zeitlichen Entstehens selbst ist eine Bewegung. Die Bewegung ist nun aber notwendigerweise in einem Bewegten, gleichgültig ob sie  
 15 als zeitlich oder zeitlos supponiert wird. Ferner verhält sich jedes zeitlich Entstehende zur Zeit seines Entstehens indifferent, so dass es früher entstehen könnte. Über dieses Problem werden wir bald mit den spekulativen Theologen disputieren. Diese Indifferenz (Kontingenz) ist also ein notwendiges  
 20 Akzidenz des Bewegten. Es folgt also mit Notwendigkeit, dass dieses Bewegte existieren müsste, bevor es existierte, wenn man es als zeitlich entstehend annimmt. Alles dieses sind rein dialektische Diskussionen, jedoch von grösserer Überzeugungskraft (für die philosophische Thesis) als die Aus-  
 25 führungen der Menge (der Schule der Theologen).

Gazali (22, 5 = G. 14, 6 unt.) führt sodann aus: Wenn Gott ohne die Existenz Christi vorhanden war, dann gleichzeitig mit ihr, so bedeutet dieser Ausdruck nur die Existenz eines Wesens und die Nichtexistenz eines anderen und sodann  
 30 die Existenz zweier Wesen. Aus diesem Verhältnisse ergibt sich nicht notwendig die Annahme eines dritten, nämlich der Zeit (die die Dauer jener beiden messen würde). Diese Darlegung ist (so kritisiert Averroes; 22, 7) richtig, jedoch muss dann das Spätersein (Christi im Vergleiche zu Gott; vgl. oben)  
 35 kein per se zeitliches sein. Wenn es ein zeitliches ist, dann erfolgt dieses nur per accidens, wenn nämlich dem Späteren (Christus, der innerhalb einer zeitlichen Welt steht) die Zeit (aus anderem Grunde) schon vorausgegangen ist, d. h. zu der notwendigen Gesetzmässigkeit seiner Existenz gehört das

Frühersein der Zeit und das zeitliche Endstandensein (für Christus, da er ein zeitliches Geschöpf Gottes ist). Ein solches Verhältnis kann offenbar für das Weltall nicht eintreten (da es selbst nicht innerhalb der Zeit steht, sondern die Zeit sich erst aus den Bewegungen im Weltall ergibt),<sup>5</sup> es sei denn, dass die Welt selbst ein Teil eines Bewegten sei, das von der Zeit an seinen beiden Enden überragt wird (so dass also das Weltall selbst als Ganzes innerhalb der Zeit stünde gleichsam als Glied im Verlaufe der Zeit) wie dieses für Christus und alle entstehenden und vergehenden<sup>10</sup> menschlichen Personen der Fall ist. Alles dieses ist an einem anderen Orte zu erweisen. Es soll hier nur dargetan werden, dass der Angriff Gazalis und der von ihm angeführte Beweis der Philosophen nicht zurecht besteht.

Gazali entgegnete ferner im Sinne der Philosophen<sup>15</sup> (22,<sup>12</sup> = G. 14,<sup>4</sup> unt.): Man könnte (von philosophischer Seite) einwenden: dass Gott existierte ohne die Welt, könnte etwas Drittes bedeuten neben der Existenz des einen Wesens und der Nichtexistenz des andern (der Welt); denn nehmen wir die Nichtexistenz der Welt für die Zukunft an, so resultiert<sup>20</sup> die oben beschriebene Sachlage: die Existenz eines Wesens und die Nichtexistenz (hier das Nichtmehrexistieren, oben das Nochnichtexistieren) eines anderen. Dabei ist es nicht zulässig, dass wir sagen: Gott war, ohne dass die Welt existierte. Es ist vielmehr richtig zu sagen, Gott wird sein, ohne dass<sup>25</sup> die Welt ist, und betreffs der Vergangenheit, Gott war ohne dass die Welt existierte. Zwischen den Ausdrücken, er war und er wird sein, ist also ein Unterschied, da der eine nicht für den anderen eintreten kann. Beide unterscheiden sich nun aber nicht betreffs der Existenz des göttlichen Wesens,<sup>30</sup> noch auch der Nichtexistenz der Welt, sondern in einem dritten Gedanken. Wenn wir nämlich betreffs der Nichtexistenz der Welt und der Zukunft sagen, Gott war ohne die Welt, so hält man uns entgegen, dieses sei etwas Falsches; denn der Ausdruck er war, wird nur von der Vergangenheit<sup>35</sup> gebraucht, wodurch angedeutet wird, dass in ihm ein dritter Begriff liegt, nämlich der der Vergangenheit. Die Vergangenheit per se ist nun aber die Zeit, und die Vergangenheit per accidens ist die Bewegung; denn sie vergeht mit dem Vergehen

der Zeit. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, dass vor der Existenz der Welt eine Zeit vorhanden war, die endigte, so dass sie mit der Existenz der Welt auslief.

Darauf erwidere ich (Averroes 22, 19): Der kurze Inhalt dieser Darlegung ist folgender: In dem Ausdrucke, dieses war ohne jenes und dieses wird sein ohne jenes, ist ein dritter Begriff enthalten, nämlich der der Zeit, der in dem Worte „es war“ angedeutet wird; denn dieses hat, auf die Vergangenheit angewandt, einen anderen Inhalt, als auf die Zukunft bezogen (22, 21). Die Verschiedenheit dieser Verwendungsweisen deutet hier auf einen dritten Begriff hin, was durchaus evident ist. Eine (22, 24) Schwierigkeit ist darin nicht enthalten, wenn man solche Dinge nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge vergleicht, die innerhalb der Zeit sein können. Wenn dieses aber nicht der Fall ist (bei zeitlosen Dingen), bedeutet das Wort „es war“ nur die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikate, wie wir z. B. sagen: Gott war nachsichtig und erbarmend. Ebenso verhält sich die Sachlage, wenn das eine (der verglichenen Dinge) zeitlich, das andere zeitlos ist, z. B. Gott existierte ohne die Welt. Daher ist diese Zusammenstellung hier nicht zulässig. Sie ist dieses nur, wenn wir die Nichtexistenz der Welt mit ihrer Existenz vergleichen; denn diese Nichtexistenz muss zeitlich sein, wenn die Existenz der Welt (ihr Korrelat) zeitlich ist. Wenn also das Nichtsein der Welt in der Zeit ihres Daseins nicht sein kann, muss es notwendig früher sein. Das Nichtsein geht also der Welt voraus; denn das Früher und Später innerhalb der Bewegung sind nur mit der Zeit denkbar. Nur dann, wenn man als Termini dieses Vergleiches Gott (etwas Zeitloses) und die Welt (etwas Zeitliches) nimmt, ist der Vergleich fehlerhaft.

Gazali antwortete (23, 2 = G. 15, 4) zu Gunsten der Philosophen den spekulativen Theologen: Der ursprüngliche Gedanke jener Ausdrücke: Existenz eines Wesens, Nichtsein eines Wesens und des Dritten besagt nur eine Beziehung, die in der Relation zu uns notwendig gegeben ist. Nehmen wir nämlich das Nichtsein der Welt in der Zukunft und darauf für uns eine zweite Existenz an, so können wir sagen: Gott existierte (Vergangenheit) ohne die Welt. Unser Urteil ist



immer richtig, wenn wir in ihm von dem ersten oder auch wenn wir von dem zweiten Nichtsein sprechen. Die Zukunft kann Vergangenheit sein (je nach unserem Standpunkte zu ihr) und wird dann als solche bezeichnet. Alle diese Unklarheiten beruhen auf der Schwäche unserer Einbildungskraft,<sup>5</sup> die sich kein Beginnendes denken kann ohne ein Vorher. Von diesem Vorher denkt man dann, es sei etwas real Konstituiertes, die Zeit. Ebenso verhält sich die Unfähigkeit unserer Einbildung, uns das Ende eines Körpers anders vorzustellen, denn als Fläche. Daher denken wir uns jenseits<sup>10</sup> der Welt einen vollen oder leeren Raum. Wenn man nun einwendet, über der Oberfläche der Welt gibt es kein oberhalb noch existiert eine Dimension, die grösser wäre als die Welt, so ist die Einbildungskraft unfähig, diesen Gedanken aufzunehmen. Ebenso verhält es sich, wenn man sagt, vor der<sup>15</sup> Welt existiert kein Früher, das real konstituiert sei (als Zeit). Die Einbildungskraft kann dieses nicht erfassen. Wenn sie also annimmt, oberhalb der Welt sei ein leerer Raum, der eine unendliche Dimension darstellt, so begeht sie einen Irrtum. Dieser wird klar gestellt, wenn man sagt, der Begriff eines<sup>20</sup> leeren Raumes ist in sich selbst undenkbar. Die Dimension ist ferner nur eine Konsequenz des realen Körpers, dessen Durchmesser divergierende Linien bilden. Wenn daher der Körper endlich ist, ist auch die Dimension, die Folgeerscheinung des Körpers endlich. Das Volle hat daher reale Grenzen,<sup>25</sup> während das Leere in sich unverständlich bleibt. Damit ist festgestellt, dass jenseits der Welt weder ein Leeres noch ein Volles besteht, wenn auch die Einbildungskraft diesen Gedanken nicht fassen kann. Daher stellt man die Lehre auf: Ebenso wie die räumliche Dimension eine Folge des<sup>30</sup> realen Körpers ist, ist die zeitliche Dimension eine Folge der Bewegung; denn die Zeit ist die Ausdehnung der Bewegung, wie die räumliche Dimension die Ausdehnung der körperlichen Grössen ist. Der Beweis, dass die Ausdehnungen des Körpers endlich sind, bedeutet zugleich, dass jenseits des Körpers<sup>35</sup> keine Dimension mehr existiert. In der gleichen Weise bedeutet der Beweis, dass die Bewegung nach beiden Seiten hin (a parte ante et a parte post) endlich ist, dass man keine zeitliche Dimension jenseits der Bewegung mehr annehmen

kann. Die zeitliche und die räumliche Dimension sind in gewissem Sinne gleich, insofern beide geteilt werden können, die zeitliche nach dem Früher und Später, die räumliche nach dem Oben und Unten. Wenn man daher beweisen kann, dass  
5 ein höchstes Oben existiert, zeigt man auch, dass ein erstes Früher existiert, vor dem kein anderes Früher bestand. Auch die Philosophen stimmten darin mit den Theologen überein, dass jenseits der Welt weder ein leerer, noch ein voller Raum vorhanden sei. (Die Zeit muss also einen Anfang genommen haben.)

10 Darauf antwortete ich (Averroes 23, 20): Der Inhalt dieses Beweises sind zwei Einwände. Erstens: Die Vorstellung von der Vergangenheit und der Zukunft, nämlich das Früher und Später sind zwei verschiedene „reale“ Dinge in Beziehung auf unsere Vorstellung; denn wir können uns eine Zukunft denken, die  
15 zur Vergangenheit geworden ist und eine Vergangenheit, die vorher eine Zukunft war. Bei dieser Sachlage gehören also Vergangenheit und Zukunft nicht zu den per se realen Dingen. Ausserhalb des denkenden Geistes besitzen sie keine Existenz. Sie sind nur entia logica, die der Geist sich konstruiert. Wenn  
20 daher die reale Existenz der Bewegung als eine unrichtige Vorstellung erwiesen worden ist (real ist von der Bewegung nur der gegenwärtige Augenblick, nicht die ganze Kollektivität der Bewegung), dann ist auch jene Beziehung (die Vergangenheit und Zukunft gegenüberstellt) als unrichtig dargetan.  
25 Die eigentliche Antwort lautet (23, 24): Die Behauptung, Zeit und Bewegung stehen in notwendigem Zusammenhange, ist richtig, und ebenso die andere: die Zeit ist ein ens logicum, das der Geist in der Bewegung (als Mass derselben) konstruiert. Die Bewegung hört jedoch niemals auf (ist ewig) und eben-  
30 sowenig die Zeit; denn diese ist nur bei solchen Dingen unmöglich, die für eine Bewegung nicht aufnahmefähig sind. Mit den bewegten Dingen, sei es nun realen oder supponierten, ist die Zeit notwendig verbunden; denn in der Welt existieren nur zwei Arten von wirklichen Dingen, eine für die Bewegung  
35 aufnahmefähige und eine andere für dieselbe nicht aufnahmefähige (die Geisterwelt). Die eine kann nicht zu der anderen werden (beide sind also durchaus getrennt), es sei denn in dem Falle, dass das Unmögliche zum Wirklichen würde. Wäre also die Bewegung unmöglich und würde sie dann zur

Existenz gelangen, dann müsste die Natur derjenigen Dinge, die für die Bewegung nicht aufnahmefähig sind, zu derjenigen Natur werden, die eine Bewegung zulässt. Dies ist jedoch unmöglich. Die Bewegung befindet sich nämlich notwendigerweise in einem realen Dinge. Wäre also die Bewegung<sup>5</sup> vor der Existenz der Welt möglich, dann müssten auch die Dinge, die für die Bewegung aufnahmefähig sind, in einer Zeit existieren; denn die Bewegung ist nur in einem solchen Substrate möglich, das auch für die Ruhe Aufnahmefähigkeit besitzt (denn die contraria Bewegung und Ruhe wechseln sich<sup>10</sup> an seinem Substrate ab). Im Nichtsein ist aber die Bewegung unmöglich; denn in ihm ist keine Möglichkeit für irgend etwas gegeben, es sei denn, dass das Nichtsein zum Sein würde (was unmöglich ist 24, 1). Daher muss dem Zeitlichen das Nichtsein vorausgehen und das Nichtsein des zeitlich<sup>15</sup> Werdenden sich mit dem Substrate verbinden, das für das Dasein in der Zeit aufnahmefähig ist, indem zugleich das Nichtsein von ihm entfernt wird. Ebenso verhalten sich die übrigen Kontraria (wie die Kontradiktoria: Sein und Nichtsein). Wenn das Heisse nämlich kalt wird, verwandelt sich nicht etwa<sup>20</sup> das Wesen der Hitze in Kälte, sondern das Substrat und der Träger jener nimmt nur die Kälte an („wendet sich ihr zu“).

Die zweite (24, 4) Schwierigkeit ist die grösste, denn sie ist schlaue Sophisterei. Sie besagt: Wenn man sich vor der ersten Bewegung, die kein Vorher kennt, ein Vorher denkt,<sup>25</sup> so steht dieses der anderen Einbildung gleich, die sich denkt, der letzte Körper des Weltalls, das Oben, endige notwendigerweise entweder bei einem anderen Körper (dem Vollen) oder dem Leeren. Die Dimension (ev. das Nachher) ist eine Konsequenz des Körpers, wie die Zeit eine Konsequenz der<sup>30</sup> Bewegung darstellt. Wenn es daher unmöglich ist, dass ein unendlicher Körper existiere, ist ebenfalls eine unendliche Dimension undenkbar. Dann kann aber auch jeder Körper nicht bei einem anderen sein Ende finden oder bei einem Dinge, in dem man eine Dimension annehmen kann, dem<sup>35</sup> Vollen. Dieses würde ins Unendliche weitergehen. Ebenso verhält sich die Bewegung. Die Zeit ist eine Folgeerscheinung derselben. Wenn also eine geradlinige unendliche Bewegung unmöglich ist und eine erste, von der Seite des Anfangs end-



liche Bewegung gegeben ist, kann kein Vorher vor ihr vorhanden sein. Sonst müsste vor der ersten Bewegung eine andere existieren. Diese Schwierigkeit gehört offenbar zu den Topoi (dialektischen Orten) der Vertauschung die sophistisch sind, wenn du das Buch der Sophistik gelesen hast. Jene Gesetzmässigkeit ist die der Quantität, die keine Lage besitzt (also unräumlich ist) und sich nicht zu einem Ganzen zusammenfassen lässt, nämlich die Zeit. Die Bewegung verhält sich nun aber wie diejenige (räumliche) Quantität, die Lage und Zusammenfassung zu einem Ganzen besitzt, nämlich der reale Körper. Gazali deduzierte daraus, dass die Quantität und Lage nicht ins Unendliche verlaufen kann, dass auch diejenige Quantität, die keine Lage (ihrer Teile zu einander) besitzt (die Zeit), nicht unendlich sein könne, oder er argumentierte (nach anderer Auffassung) auf der Basis des rein subjektiven Konstruierens unseres Geistes, der sich eine Vermehrung der aktuellen Grösse (ins Unendliche) denkt und glaubt, sie müsse bei einer anderen Grösse endigen, die nichts Reales, in der Substanz oder Definition der Grösse Existierendes darstellt. Das Früher und Später in der zeitlich entstehenden Bewegung ist aber etwas Reales in ihrer Substanz; denn jede solche Bewegung muss innerhalb der Zeit stattfinden, so dass die Zeit deren Anfang überragt. Daher kann man sich keine Zeit denken, die einen Endpunkt hat, der nicht zugleich das Ende einer anderen Zeit bildete; denn dieses wäre eine (gedachte) Grenze (der Zeit, die grenzlos ist), nicht etwa des Dinges, das (als realer Teil der Zeit) eine Grenze nach der Vergangenheit und einen Anfang nach der Zukunft bedeutet. Das Jetzt (die erwähnte reale Grenze) ist das Gegenwärtige (von der Zeit) und dieses ist notwendigerweise ein Mittelglied zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Die Vorstellung von einer Gegenwart, vor der kein Früher läge, ist eine Unmögliche (in einer anfangslosen Zeit). Anders (als das Jetzt) verhält sich (auf dem Gebiete der kontinuierlichen Ausdehnung, die ein Ganzes darstellt, was von der Zeit nicht gilt), der Punkt. Er bildet die Grenze der Linie und existiert gleichzeitig mit ihr (während der zeitliche Punkt, das Jetzt, nicht gleichzeitig mit einer ganzen Spanne der Zeit existiert, denn die Zeit bildet

keine realen Summen). Die Linie ist nämlich etwas Ruhendes (die Zeit aber etwas Verfließendes). Daher kann man sich einen Punkt denken, der der Anfangspunkt der Linie ist, ohne dass er zugleich das Ende einer anderen wäre. Das Jetzt kann aber nur mit der vergangenen (vergehenden), nicht aber mit der zukünftigen Zeit existieren. Notwendigerweise besteht es erst nach der Vergangenheit und vor der Zukunft. Was nicht wie eine Substanz in sich besteht, kann vor der Zukunft nur in der Weise existieren, dass es das Ende einer früheren Zeit ist (in der das Jetzt wie in einem Substrate seiend gedacht wird, wie der Endpunkt in der Linie).

Der Grund (24, 25) jenes Irrtums seitens Gazalis liegt also in der Verwechslung (Vergleichung) des Jetzt mit einem Punkte. Der Beweis dafür, dass jeder zeitlich entstehenden Bewegung eine Zeit vorausgehen muss, liegt darin, dass jedes Zeitliche ein Nichtseiendes war („ist“). In dem jetzigen Augenblicke kann es nun aber kein Nichtseiendes sein, da es in diesem entstehen soll. Deshalb muss man von ihm aussagen können, dass es in einem anderen „Jetzt“ (Augenblicke) nicht existierte. Zwischen je zwei Augenblicken liegt nun aber eine Zeit; denn ein Augenblick tangiert nicht den anderen (sonst müsste die Zeit eine Summe von unteilbaren Momenten, also atomistisch konstituiert sein), wie auch ein Punkt nicht den anderen tangiert, da die Linie nicht atomistisch gebildet sein kann). Vor dem Augenblicke, in dem die Bewegung zeitlich auftrat, liegt also eine andere Zeit (weil auch ein anderes Jetzt). So oft wir uns nämlich zwei reale Augenblicke vorstellen, liegt zwischen ihnen notwendigerweise eine Zeit.

Das Oberhalb (24, 27) gleicht also nicht dem zeitlichen Früher, wie als Erwiderung auf den Beweis Gazalis hervorgehoben wurde, noch das Jetzt dem Punkte, noch die Quantität, die eine Lage (ihrer Teile zueinander) besitzt (die Linie), der anderen, die keine Lage aufweist (der Bewegung). Wer daher einen nicht gegenwärtigen Augenblick (also in der Vergangenheit) annimmt, dem kein Früher vorausgeht, negiert die Zeit und das Jetzt, indem er ein Jetzt (einen Augenblick) mit der genannten Eigenschaft annimmt, und dann eine Zeit supponiert, die keinen Anfang hat (denn vor jeder Zeit muss eine andere Zeit gewesen sein). Diese Annahme widerspricht sich

selbst. Daher kann man das Frühersein jedes zeitlich Ent-  
stehenden nicht der (rein subjektiven) Einbildung zuschreiben;  
denn (es existiert auch ein reales Früher und) wer das  
Frühersein leugnet, hebt zugleich das zeitlich Gewordene auf.  
5 Wer ferner leugnet, das Oberhalb (der Welt) sei ein Oben,  
verhält sich „umgekehrt“<sup>1)</sup>; denn er leugnet das Oben im  
absoluten Sinne und damit auch das Unten und (25, 1) das  
Gewicht der Dinge (da dieses von den Richtungen der Welt  
abhängt). Die Vorstellung, die in dem Körper mit geraden  
10 Dimensionen annimmt, er müsse bei einem anderen Körper  
endigen, ist ferner keine unrichtige, sondern vielmehr eine  
notwendige; denn das Ding mit geraden Dimensionen ist  
vermehrbar und besitzt daher keine natürliche (ihm not-  
wendige) Grenze. Daher müssen die geradlinigen Körper bei  
15 einem kugelförmigen, sie umgebenden endigen, weil dieser der  
vollkommene ist, der weder vermehrbar noch verminderbar  
ist (vgl. die Definition des Vollkommenen als dasjenige, das  
alle ihm zukommenden Bestandteile besitzt, so dass nichts  
addiert noch subtrahiert werden darf: Averroes; Metaphysik).  
20 Wenn daher der Verstand verlangt, sich den kugelförmigen  
Körper als bei einem anderen auslaufend (endigend) vorzu-  
stellen, so konstruiert er sich eine unrichtige Einbildung. Alle  
diese (griechisch-philosophischen) Dinge sind bei den spekula-  
tiven Theologen nicht klargelegt noch auch bei dem, der in  
25 der Erlernung der Philosophie nicht den richtigen, metho-  
dischen Weg (der mit der Logik beginnt) einschlägt.

Sodann ist zu betonen (25, 6): Die Zeit folgt auf die  
Bewegung nicht in derselben Weise, wie die Grenze auf die  
Grösse; denn letzteres findet in der Weise statt, dass die  
30 Grenze in der Grösse real enthalten ist. Das Akzidens  
(z. B. der Grenze) existiert ferner an seinem Orte, der seiner  
Individualität ausschliesslich („individuell“) zukommt und es  
ist Gegenstand eines sinnlichen (individuell determinierenden)  
Hinweises (als: dieses da), indem man auf sein Substrat (das

---

1) Dieses soll wohl bedeuten: Wer das Früher leugnet, negiert  
damit noch nicht die Zeit im absoluten Sinne, sondern nur ihr  
konkretes Fundament, die Bewegung. Wer aber das Oben leugnet,  
negiert nicht dessen konkretes Fundament (den Körper), sondern  
das Oben im absoluten Sinne.



des Akzidens) hinweist (Substrat und Akzidens sind ein einziges Dieses da, aristotelischer Ausdruck). Es existiert in dem Orte, an dem sein Substrat existiert (da es durch dieses seinen Bestand erhält). Die notwendige Verbindung zwischen Zeit und Bewegung ist eine andere. Sie gleicht vielmehr am meisten der zwischen Zahl und Gezähltem (denn die Zeit ist das Mass, d. h. die „Zahl“ der Bewegung), d. h. die Zahl wird durch das Gezählte nicht individualisiert, noch vervielfältigt (als Vielheit von Individuen; denn die Zahl ist ein Abstraktum, das von der Individualität des Gezählten nur einen Begriff, den der Quantität abstrahiert, an der Individualität des Gezählten also nicht teilnimmt, wie etwa das Akzidens an der Individualität des Substrates. Es ist ein Individuum, wenn das Substrat ein solches ist und stellt eine Vielheit von Einzeldingen dar, wenn das Substrat in eine numerische Vielheit zerfällt. Die Zahl bildet hingegen immer eine abstrakte, kollektive Einheit). Ebenso verhalten sich Zeit und Bewegungen. Aus diesem Grunde ist die Zeit eine und dieselbe für alle Bewegungen (da sie deren Individualisation nicht mitmacht) und ist ein Bewegtes und Reales in jedem Raume. Wenn wir uns daher denken, eine Menge von Personen wäre von ihrer Jugend an in einer Höhle gefangen gehalten worden, so urteilen wir mit Bestimmtheit, dass auch diese die Zeit wahrnehmen, wenn sie auch keine einzige sinnlich wahrnehmbare Bewegung in der Welt erkennen. Aus diesem Grunde war Aristoteles der Ansicht, das Vorhandensein der Bewegungen in der Zeit gleiche am meisten dem der gezählten Dinge in der Zahl (Aristoteles 219 b<sub>1</sub>, 220 a, 24 b<sub>8</sub>, 223 a<sub>33</sub>, 251 b<sub>12</sub>, 279 a<sub>14</sub> bes. 221 a<sub>11</sub>); denn die Zahl vervielfältigt sich nicht in derselben Weise wie das Gezählte, noch wird ihr ein individueller Ort bestimmt durch die Individualität der Orte der gezählten Dinge. Aus diesem Grunde war es die Ansicht des Aristoteles, die eigentümliche Bestimmung der Zeit sei, die Bewegungen zu messen. Die Messung der Existenz der bewegten Dinge als solcher vollzieht sich nun aber so, wie die Zahl die von ihr gezählten Individua misst. Aus diesem Grunde definierte er die Zeit als die Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später, das in der Bewegung enthalten ist. Wenn wir daher irgend-

ein zählbares Ding als zeitlich entstehend annehmen, ergibt sich nicht, dass auch die Zahl selbst zeitlich entstände. Es ist vielmehr notwendig, dass, wenn jenes Ding ein gezähltes ist, bereits vor ihm eine Zahl existieren muss. Ebenso liegt  
5 das Verhältnis betreffs der Zeit. Wenn eine Bewegung im Weltall zeitlich entsteht, muss vor ihr bereits eine Zeit vorhanden sein. Würde die Zeit durch die Existenz einer bestimmten individuellen Bewegung, welche dieses auch immer sein mag, zeitlich entstehen, dann könnte sie nur als gleich-  
10 zeitig mit jener Bewegung erkannt werden. Dieses möge dir verständlich machen, dass die Natur der Zeit von der Natur der räumlichen Grösse durchaus verschieden ist.

Gazali (25, 20 = G. 15, 22) antwortete im Sinne der Philosophen: Dieser Vergleich hinkt; denn die Welt besitzt weder  
15 ein Oben noch ein Unten, so könnte man von philosophischer Seite einwenden, sondern sie hat kugelförmige Gestalt. Eine Kugel besitzt aber weder Oben noch Unten. Nach der Kugel wird vielmehr die obere Seite bestimmt, insofern sie sich dem Kopfe nähert und die untere Seite, insofern sie deinen beiden  
20 Füßen nahe kommt. Oben und Unten sind also Ausdrücke, die sich in Beziehung auf deinen Standpunkt beständig verändern. Diejenige Richtung, die in Beziehung auf dich unten heisst, bedeutet oben in Beziehung auf einen anderen, wenn du sie von der anderen Seite der Erdkugel bestimmst, in-  
25 dem du so gestellt bist, dass die Fusssohle des anderen parallel deiner Fusssohle ist. Diejenige Richtung, die du für dich als ein Oben bestimmst, von den Teilen des Himmels und zwar am Tage, ist in der Nacht unterhalb der Erde, und dasjenige, was unterhalb der Erde ist, nimmt durch die Kreisbewegung  
30 des Himmels wiederum eine Stellung oberhalb der Erde ein. Für die Existenz des Weltalls im allgemeinen ist es jedoch undenkbar, dass das erste (das Oben absolut betrachtet) zu dem anderen (dem Unten absolut betrachtet) werde. Würden wir z. B. ein Stück Holz annehmen, von dem das  
35 eine Ende dick, das andere aber dünn ist und setzten wir dann die Termini fest, indem wir das dünne Ende oben nennen und das andere unten, so tritt damit keine wesentliche Verschiedenheit in den Teilen des Weltalls auf. Jenes sind vielmehr nur verschiedene Bezeichnungen, die mit der Gestalt

dieses Stückes Holz zusammenhängen, so dass bei einer Umkehr der Bedeutungsfestsetzung auch die Bezeichnung eine andere würde, ohne dass das Weltall dadurch verändert würde. Folglich sind oben und unten reine Beziehungen zu dir, also relative Inhalte, bei denen die Teile und Flächen des Weltalls<sup>5</sup> nicht verschieden sind. Das Nichtsein, das der Welt vorausgeht und der Erstbeginn seiner Existenz, sind jedoch wesentliche Momente der Welt. Es lässt sich nicht denken, dass diese sich verändern, und zu anderen würden. Ebenso wenig kann man sich vorstellen, dass das Nichtsein, das man bei<sup>10</sup> der Vernichtung der Welt annimmt, also das auf die Welt folgende Nichtsein, ein der Welt vorausgehendes werde. Folglich sind die beiden Endpunkte des Daseins der Welt, d. h. der erste und der letzte, zwei wesentliche, dauernde (und absolute), und man kann sich nicht denken, dass diese sich<sup>15</sup> änderten entsprechend der Änderungen der Relationen (denn sie sind keine relativen Dinge). Anders verhält sich das Oben und Unten. Wenn wir daher behaupten können, das Weltall besitzt weder ein Oben noch ein Unten, so könnt ihr deswegen noch nicht behaupten, die Existenz des Weltalls besitzt weder<sup>20</sup> ein Früher noch ein Später. Wenn nun die Existenz eines Früher und Später nachgewiesen ist, kann die Zeit nichts anderes als diese Aufeinanderfolge (innerhalb realer Bewegung und bestimmt durch diese) bedeuten.

Darauf erwidere ich (Averroes 26, 3): Diese Diskussion<sup>25</sup> ist eine durchaus hinfällige Antwort im Sinne der Philosophen. Sie besagt nämlich: Oben und unten sind zwei relative Dinge. Deshalb können sie durch das Spiel der Einbildung undeutlich werden. Die unendliche Kette in der zeitlichen Aufeinanderfolge ist jedoch keine rein subjektive Vorstellung, da<sup>30</sup> in ihr nichts Relatives enthalten ist. Sie ist eine verstandesmäßige (eine Abstraktion, d. h. das Oben, das man sich von dem Dinge vorstellt, lässt sich auch als ein Unten desselben Dinges denken). Das Unten kann man sich ebenso als Oben denken. Das dem zeitlich Entstehenden vorausgehenden Nicht-<sup>35</sup>sein, das man das Früher nennt, kann man sich nun aber nicht als dasjenige Nichtsein denken, das auf das Zeitliche folgt und das Später genannt wird. Auch nach diesen Darlegungen (Gazalis) bleibt die Schwierigkeit gegen die Theo-



logen (dass vor jeder Zeit eine Zeit sein muss, so dass die Zeit anfangslos ist) bestehen; denn die Philosophen sind der Ansicht, im Weltall sei ein natürliches Oben, nämlich dasjenige, auf das sich das Leichte zubewegt, und ein natürliches Unten, dem das Schwere zustrebt. Andernfalls beruhte das Schwere und Leichte auf (veränderlicher) Relation und subjektiver Festsetzung. Ferner glauben sie, dass die menschliche Phantasie sich das Ende des Körpers, der ein natürliches Oben darstellt, denken kann als in einen leeren oder vollen Raum endigend.

Dieser Beweis kann nun auf zwei Weisen zur Rechtfertigung der Philosophen „zerbrochen“ (widerlegt) werden. Erstens: Sie nehmen nur ein absolutes Oben und ein absolutes Unten an, ohne dass sie ein absolut Erstes (in der Vergangenheit) oder ein absolut Letztes (in der Zukunft) supponieren. Zweitens: Die Gegner der Philosophen (die Theologen) können einwenden: Wenn wir uns jenseits des Oben im Weltall wiederum ein anderes Oben denken und wenn sich daraus eine unendliche Kette ergibt, so beruht das nicht auf dem Grunde, dass das Oben etwas Relatives ist. Jene Vorstellung tritt vielmehr nur deshalb auf, weil der Mensch keine Grösse empirisch konstatiert, die nicht kontinuierlich mit einer anderen verbunden ist, wie er auch kein zeitlich entstandenes Ding empirisch konstatiert, dem kein Früher vorausginge. Aus diesem Grunde spielte Gazali die Diskussion von dem Worte Oben und Unten hinüber auf die Termini „jenseits“ und „ausserhalb“ der Welt.

Gazali (26, 14 = G. 16, 4) antwortete den Philosophen: Wir haben behauptet, es besteht kein Unterschied (zwischen jenen beiden Ausdrücken); denn es wird keine besondere Absicht damit verbunden, die Ausdrücke Oben und Unten in diesem Sinne zu fixieren. Wir entscheiden uns vielmehr für den Ausdruck „jenseits“ und „ausserhalb“ der Welt und behaupten daher: das Weltall besitzt ein Innerhalb und Ausserhalb. In der Frage, ob das Ausserhalb der Welt nun ein reales Ding sei, z. B. ein Volles oder ein Leeres, lehren die Philosophen: Jenseits der Welt besteht weder ein Volles noch ein Leeres. Versteht ihr unter dem Ausserhalb der Welt die höchste Oberfläche des Weltalls, so besitzt es ein Ausserhalb.

Versteht ihr aber etwas anderes darunter, so besitzt es kein ausserhalb seiner selbst<sup>1)</sup>. Darauf erwidere ich (Averroes 26, 15): Dieses ist der Grund des Irrtums Gazalis und seiner Opposition gegen die Philosophen, die aus dieser Gegenüberstellung (des Räumlichen und Zeitlichen) entsteht. Durch diese unberechtigte Übertragung ist also dasjenige widerlegt worden, womit Gazali die Philosophen bekämpfen wollte, indem er den Endpunkt der Zeit mit dem Endpunkte der räumlichen Grösse verglich. Wir haben also bereits gezeigt, inwiefern dieser Vergleich irreleitend und inwiefern er überzeugend ist<sup>10</sup> und dass er eine sophistische Diskussion darstellt.

Gazali (26, 18 = G. 16, 21): Die Philosophen haben eine zweite Art die Anfangslosigkeit der Welt und Zeit aus den Voraussetzungen der Theologen zu erweisen (also ad hominem); denn nach diesen konnte Gott die Welt um eine gewisse Dauer früher erschaffen. Vor der Welt liegt also etwas quantitativ Bestimmbares und Messbares (G. 17, 9 Muséon l. c. 298 Mitte — 299, 8 unt.). Darauf erwidere ich (Averroes 26, 21): So oft wir uns eine Bewegung vorstellen, finden wir bei ihr als Begleiterscheinung eine ihr zukommende, quantitativ bestimmbare Ausdehnung, die sich wie ihr (zeitliches) Mass verhält, während die Bewegung das durch dieses Gemessene ist. Ferner finden wir, dass wir in diesem Masse und dieser (zeitlichen) Ausdehnung eine grössere als die zuerst supponierte Bewegung und als das dieser kongruente Gebiet jener Ausdehnung annehmen können. Wir sagen dann, die eine Bewegung ist länger als die andere. Wenn das Weltall nach eurer Lehre von dem ersten Augenblicke (der zeitlichen Erschaffung) bis jetzt eine (zeitliche) Ausdehnung besitzt, können wir diese auf z. B. 1000 Jahre veranschlagen. Vor dieser Welt könnte nun noch eine andere Welt gewesen sein; denn Gott ist nach eurer eigenen Lehre fähig, vor dieser Welt eine andere zu erschaffen, so dass die Ausdehnung dieser (in der Zeit) eine grössere ist als die jener und zwar um einen bestimmten Betrag. Ebenso kann Gott vor der zweiten eine dritte Welt ins Dasein rufen. Jeder dieser<sup>35</sup>

---

1) Das Gleiche gilt für die Frage: Geht der Welt ein Früher voraus? Vgl. Carra de Vaux: Muséon 1899 S. 297, 9 ff.—298 Mitte.

Welten muss eine zeitliche Ausdehnung vorausgehen, in der man eine Zeitspanne abmessen kann. Wenn nun diese Möglichkeit der Existenz verschiedener Welten (a parte ante) ins Unendliche fortgeht, muss ihnen allen eine zeitliche Ausdehnung vorausgehen, die jedoch (aus sich und vor der wirklichen Existenz jener Welten) keine reale Grösse ist; denn das Nichtsein ist nicht quantitativ bestimmbar. Sie ist also nur eine Quantität; denn die Ausdehnung des Quantitativen (in der Zeit) ist notwendigerweise eine Quantität. Diese messbare Quantität nennen wir die Zeit. (Dieses ist nach den eigensten Prinzipien des Averroes jedoch noch keine aktuelle Zeit, denn eine solche ist das Mass der Bewegung. Ohne Bewegung gibt es also keine reale, sondern nur eine potenzielle Zeit.) Sie muss offenbar jedem Dinge, das wir uns als zeitlich entstehend denken, real (wohl als reale Möglichkeit — dieser Ausdruck des Averroes ist irreführend) vorausgehen wie das Mass dem Gemessenen. Würde diese Ausdehnung, die Zeit (27, 1); selbst zeitlich entstehen mit dem Eintreten einer ersten Bewegung, dann müsste vorher bereits eine (zeitliche) Ausdehnung vorhanden sein, die jene Bewegung quantitativ bestimmte. Innerhalb dieser Ausdehnung entstünde dann die Bewegung. Jene verhält sich zu dieser wie das Allgemeine (das umfassende Gebiet, in das die Bewegung wie ein Einzelfall aufgenommen wird, eventuell zu lesen wie das Mass) der Bewegung. Vor jeder Welt, die wir uns als real denken, muss daher eine zeitliche Ausdehnung, die das massbestimmende Prinzip der Welt ist, existieren. Diese Ausdehnung selbst kann daher nicht zeitlich entstehen; denn sonst müsste auch sie wiederum eine Ausdehnung (zweite: Ordnung) besitzen, die ihr Mass bestimmte (was zu einer unendlichen Einschachtelung von Zeiten verschiedener Ordnungen führen müsste). Dieses ist die beste Interpretationsweise, die jenem Beweise (von vorweltlichen Zeiträumen) gegeben werden kann. Es ist die Methode, die Avicenna einschlägt, um die (Ewigkeit der Zeit) zu beweisen. Sie birgt jedoch eine Schwierigkeit; denn mit jedem Kontingenten ist eine einzige Ausdehnung (in der Zeit) verbunden und mit jeder solchen Ausdehnung ein begleitendes Kontingente. Dieses ist aber der Streitpunkt, der nur beseitigt wird, wenn man konzidiert, dass die vor-



weltlichen Möglichkeiten von derselben Natur sind, als die innerweltlichen (die eine reale Welt zur Basis haben, während jene anderen rein supponiert und unreal sind, also auch keine reale, sondern höchstens eine potenzielle Zeit zur Voraussetzung haben). Jedes innerweltliche Kontingente ist nämlich von der Zeit begleitet. Ebenso müsste auch das vorweltliche sich verhalten.

Gazali (27, 8 = G. 17, 9; Muséon l. c. 299 unt. f.) entgegnet: Alle diese Argumente für die Ewigkeit der Zeit sind trügerische Phantasiebilder. Nach denselben Prinzipien müsste 10 ausserhalb der Welt auch eine räumliche, quantitativ bestimmbare Ausdehnung vorhanden sein; denn die Welt könnte ebenso quantitativ wie zeitlich eine grössere sein. Darauf erwidere ich (Averroes 27, 17): Diese argumentatio ad hominem ist richtig, sobald man zugibt, die Grösse des Weltkörpers 15 könne an Ausdehnung ins Unendliche zunehmen; denn nach jenem Prinzipie ergibt sich die Konsequenz, dass Gott ein endliches Ding erschafft, dem unendlich viele Möglichkeiten bezüglich der Annahme einer grösseren oder geringeren Quantität vorausgehen (d. h. räumlich neben ihm bestehen). Wenn 20 dieses aber bei den Möglichkeiten der räumlichen Grösse vorliegt, ist es auch bei den zeitlichen Möglichkeiten zuzugeben (die dann vor dem zeitlichen Beginne der Welt liegen). Folglich existiert eine endliche Zeit (so argumentiert Gazali, wenn auch vor ihrem Anfange unendlich viele Möglichkeiten 25 anderer Zeiten gegeben sind), wie auch nur ein endlicher Raum existiert, obwohl jenseits desselben unendlich viele Möglichkeiten anderer Räume bestehen. Die eigentliche Antwort auf diesen Beweis ist folgende: Die Vorstellung, die sich die Welt als möglicherweise grösser oder kleiner denkt, ist 30 unrichtig, ja sogar unmöglich. Daraus ergibt sich jedoch nicht, dass die Vorstellung einer möglichen Welt zeitlich vor dieser Welt ebenfalls unmöglich sei, es sei denn, dass der Fall eintrete, die Natur des Möglichen sei bereits nach ihrer ganzen Fülle zeitlich zur Wirklichkeit geworden, ohne dass vor der 35 Existenz der Welt irgend etwas anderes bestände, als die beiden Naturen des Notwendigen und des Unmöglichen. Dieses ist offenbar, wenn der Verstand die Existenz der drei Naturen beurteilt, dass sie ewig und unvergänglich sind (also das

Unmögliche, Mögliche und Notwendige), wie er die der zwei Naturen, des Notwendigen und Unmöglichen, beurteilt (d. h. wenn das Mögliche ebenso ewig ist als das Notwendige und Unmögliche). Diese Entgegnung (Gazalis) ist nicht stichhaltig  
5 gegen die Philosophen, denn diese glauben, die Welt könne weder grösser noch kleiner sein als sie ist (Leugnung der Kontingenz). Könnte nämlich eine Grösse ins Unendliche zunehmen, dann könnte eine solche existieren, die keine letzte Grenze und kein Ende besitzt, obwohl sie aktuell vorhanden  
10 ist, was eine Unmöglichkeit in sich birgt. Aristoteles erläuterte dieses bereits in der Formel: Die unendliche Zunahme in der Quantität ist unmöglich. Nach der Ansicht dessen, der dieses aber für möglich hält, weil sonst Gott als unfähig zu gelten hätte, eine grössere Welt zu erschaffen, ist zu sagen: Er kann  
15 diese Schwierigkeit vorbringen; denn die hier vorliegende Möglichkeit ist eine abstrakt-begriffliche, wie nach den Philosophen die betreffs des Vorher vor der realen Welt. Wer daher lehrt: die Welt ist zeitlich entstanden und vor jedem Räumlichen müsse ein anderer Raum liegen, also entweder ein  
20 Körper oder ein Leeres, befindet sich in derselben Lage (wie die Philosophen). Wer also die Realität des Leeren nicht annimmt und die Endlichkeit des Körperlichen lehrt, kann die Welt nicht als zeitlich entstanden annehmen. In derselben Lage befinden sich die Jüngerer (28, 1) aus der Schule der  
25 Aschariten, die das Leere leugneten. Sie trennten sich dadurch von den Prinzipien der Menge (d. h. ihrer Schule). Ich selbst (Averroes) habe diese Lehren bei ihnen nicht gefunden. Jedoch berichtete mir jemand dieses, der die Systeme der Menge (der Theologenschulen) mit Aufmerksamkeit ver-  
30 folgt. Wäre also die logische Konstruktion dieser Ausdehnung, die sich zur Bewegung wie das Mass zum Gemessenen verhält, eine trügerische, falsche wie die andere, die sich die Welt als grösser vorstellt, dann würde die Zeit unreal sein; denn sie ist etwas, das nur der Geist (nicht der Sinn) in  
35 dieser Ausdehnung, die die Bewegung misst, erfassen kann. Wenn es daher in sich evident ist, dass die Zeit real vorhanden ist, muss also diese logische Konstruktion eine wahre sein, die auf den nüchternen Verstand, nicht das Spiel der Einbildung zurückgeführt wird.

Gazali fährt fort (28, 6 = G. 17, 18; Muséon l. c. 300 Mitte): Ein Unmögliches, dass z. B. die Welt grösser oder kleiner sei, darf man vernünftigerweise nicht als Objekt der göttlichen Macht bezeichnen, die sich nur auf das Mögliche erstreckt, so könnte man philosophischerseits ein-<sup>5</sup>wenden. — Averroes: Dieses ist eine Antwort auf eine Lehre, durch die die Aschariten sich diskreditierten: Die Annahme, Gott könne die Welt weder grösser noch kleiner erschaffen, bedeutet, Gott sei unfähig und machtlos. Diese Ansicht ist eine Blamage für die Aschariten, weil eine Unfähigkeit nur<sup>10</sup> betreffs etwas Möglichen (Herstellbaren) nicht etwas Unmögliches gilt. Als Antwort auf diesen Einwand führt Gazali aus (die Aschariten verteidigend): Dieses (die Lehre, die Welt könne nicht kleiner oder grösser sein als sie ist, die philosophische Leugnung der Kontingenz) widerstreitet evidenter<sup>15</sup> Erkenntnis. Darauf erwidere ich (Averroes 28, 12): Diese Behauptung ist eine Leugnung evidenter Erkenntnisse, wie Gazali sagt, nur für die oberflächliche Betrachtung. Bei der tieferen Betrachtung des Verstandes zeigt sich aber, dass keine Leugnung einer Evidenz vorliegt. Die Behauptung, die<sup>20</sup> Welt könne grösser sein, oder könne es nicht sein, erfordert einen Beweis. (Etwas Evidentes erfordert nun aber keinen Beweis. Die Leugnung jener Behauptung ist also nicht die Ablehnung von etwas Evidentem.) Gazali betont also mit Recht: Die Unmöglichkeit jenes Verhältnisses (dass die Welt<sup>25</sup> grösser sein könne, als sie ist) stellt sich nicht, wie eine kontradiktorische Behauptung, z. B. ein Ding sei zugleich schwarz und weiss; denn dessen Unmöglichkeit ist evident. Dass aber die Welt nicht grösser oder kleiner sein kann, als sie ist (die philosophische Thesis), ist durchaus nicht evident.<sup>30</sup> Es gibt nun zwei Arten von Impossibilia, erstens per se evidente und zweitens aus ihrer Konsequenz erkennbare, indem aus ihrer Annahme in näherer oder entfernterer Konsequenz ein per se evidentes impossibile folgt. In dieser Weise verhält sich die Annahme, die Welt könne grösser oder<sup>35</sup> kleiner sein. Aus ihr ergibt sich nämlich, dass ausserhalb der Welt ein Volles oder Leeres bestehe, woraus sich ein impossibile ergibt und zwar das Leere als „getrennte“ unkörperliche Dimension und der Körper, der sich nach oben



respektive unten oder kreisförmig bewegt. Unsere Welt müsste dann ein Teil einer anderen Welt sein. Es wurde aber bereits bewiesen (in der Naturwissenschaft), es sei unmöglich, dass gleichzeitig mit dieser Welt ein anderes Weltall bestehe.

5 Die geringsten Voraussetzungen, aus denen sich ein leerer Raum ableiten liesse, sind die, dass jedes Weltall aus vier Elementen und einem kugelförmigen Körper, der eine kreisförmige Bewegung beschreibt, zusammengesetzt sein muss. Wer genaue Untersuchungen über dieses Problem wünscht, 10 der möge diese an den entsprechenden Orten nachsuchen, nachdem er selbst die Bedingungen für eine wissenschaftliche Erkenntnis bei sich realisiert (d. h. die Logik studiert) hat.

Sodann führt Gazali den zweiten Gegenbeweis an (28, 23 = G. 17, 22; Muséon 300, 8 unt.): Wenn die Welt 15 weder grösser noch kleiner sein kann als sie ist, ist sie notwendig und kann nicht verursacht (erschaffen) werden. Ihr Philosophen müsstet also die Thesis der Dahriten, die ihr doch bekämpft, aufstellen, die einen Schöpfer leugneten. Darauf antworte ich (Averroes 28, 6 unt.): Auf diese Schwierig- 20 keit kann man eine Antwort nach dem Systeme Avicennas geben, die naheliegend ist (leicht verständlich, aber von Averroes, der ein necessarium ab alio nicht annimmt — Leugnung des contingens a se et necessarium ab alio, was beides identisch ist — nicht gebilligt wird): Das notwendig Seiende 25 zerfällt nach Avicenna in zwei Arten, das aus sich und das durch einen andern Notwendige. (Nach Avicenna ist letzteres die Welt.) Nach meiner Ansicht gibt es eine näherliegende Antwort: In den notwendigen Dingen kann es nach dieser Lehre keine Wirkursache noch einen Schöpfer geben. Ein 30 Beispiel dafür ist folgendes: Das Instrument, mit dem man das Holz zersägt, ist in seiner Quantität, Qualität und Materie bestimmt, d. h. es muss aus Eisen sein, die Gestalt einer Säge haben und nicht jede beliebige Länge besitzen. Keiner behauptet nun aber, die Säge sei ein notwendig Seiendes. Wie 35 geringwertig ist also jenes Sophisma Gazalis! Würde man die genannte Notwendigkeit von den Quantitäten, Qualitäten und Materien der Kunstwerke entfernen, wie es die Aschariten betreffs der Geschöpfe Gottes sich denken, dann würde die Weisheit, die sich im Schöpfer und den Ge-

schöpfen findet, dadurch gelegnet werden. Jede beliebige Wirkursache könnte dann Schöpfer sein und jedes wirkende Agens ebenfalls. Alles dieses bedeutet aber die Leugnung der planmässigen Schöpfung und der göttlichen Weisheit.

Gazali bringt sodann das dritte Argument gegen die Philosophen vor (29, 3 = G. 17, 24 Muséon l. c. 300 unt. — 301, 13 unt.): Der Gegner könnte einen gleichwertigen Gegenbeweis beibringen: Nach den Philosophen erfüllt die reale Existenz alle Potenzialität (so dass neben der Existenz keine Möglichkeit mehr übrig bleibt, wie auch die Existenz eines rein geistigen Wesens die ganze in seiner Natur enthaltene Potenzialität ausfüllt, so dass kein zweites Individuum dieser Spezies mehr übrig bleibt). Das Sein ist weder grösser noch geringer als jene Potenzialität. Gott konnte also die Welt nicht früher erschaffen, ohne dass darin eine Unfähigkeit Gottes liegt; denn wer etwas Unmögliches nicht vermag, ist noch nicht unfähig. Darauf entgegne ich (Averroes 29, 12): Der Inhalt dieses Beweises ist folgender: Die Aschariten behaupten: Jene Frage, ob die Welt grösser oder kleiner sein könne, ist nach unserer Auffassung unmöglich; denn sie ist nur nach der Lehre desjenigen überhaupt denkbar, der der Ansicht ist: die Kontingenz gehe dem Aktuellwerden des Dinges voraus, also der realen Existenz des Dinges. Wir (Aschariten) lehren vielmehr: Die Kontingenz fällt nach ihrem ganzen Umfange mit der Aktualität zusammen. Sie ist weder grösser noch kleiner als das Aktuellsein (dieses erfüllt also den ganzen Umfang der Potenzialität, so dass eine andere Form des Dinges nicht möglich ist). Darauf entgegne ich (Averroes 29, 15): Wenn man leugnet, dass die Möglichkeit dem möglichen Dinge vorausgeht, so macht man sich der Leugnung von denknotwendigen Erkenntnissen schuldig. Dem Möglichen steht nämlich das Unmögliche entgegen, ohne dass irgend eine Vermittelung zwischen beiden gegeben wäre (non ergo datur tertium). Wenn ein Ding vor seiner Existenz also nicht möglich ist, bleibt es konsequenterweise unmöglich. Dann kann es aber nicht als real existierend angenommen werden. Dieses wäre ein unmöglicher Irrtum. Nimmt man aber das Mögliche als existierend an, so begeht man einen nicht unmöglichen, sondern eventuell möglichen Irrtum (der also logisch

nicht ganz ausgeschlossen ist). Die ascharitische Behauptung, die Möglichkeit bestehe (nur) gleichzeitig mit der Aktualität (auf das Gebiet der Willensfreiheit übertragen, die Fähigkeit zu wählen, bestehe nur gleichzeitig mit der Handlung, eine  
5 eigentliche Freiheit ist also ausgeschlossen), ist eine unrichtige; denn Möglichkeit und Tatsächlichkeit sind kontradiktorische Dinge, die nicht gleichzeitig sein können. Gegen die Aschariten lässt sich daher ad hominem argumentieren: es existiert nach euren Prinzipien weder vor noch während der Aktualität eine  
10 Möglichkeit (Potenzialität).

Die logisch richtige Konsequenz (29, 19) aus der Lehre der Aschariten ist dabei nicht die Behauptung: der Ewige entwickelt sich (wenn er die Welt zeitlich erschafft) von der Unfähigkeit zur Fähigkeit; denn derjenige, der etwas Un-  
15 mögliches nicht vollbringen kann, wird deshalb nicht unfähig genannt. Die logisch richtige Konsequenz derselben lautet vielmehr: Ein Ding (die Welt) entwickelt sich von der Natur der Unmöglichkeit zu der des Wirklichseins. Dieses ist ebenso undenkbar, wie dass ein Notwendiges zu einem nur Möglichen  
20 werde. Wenn man aber etwas für eine bestimmte Zeit als unmöglich annimmt, für eine andere Zeit als möglich, so verliert es dadurch nicht seine Natur als Mögliches; denn so verhält sich jedes Mögliche. Seine Existenz ist z. B. unmöglich, wenn sein Kontrarium in demselben Substrate vor-  
25 handen ist. Wenn der Gegner also zugibt, dass ein Ding (die Welt) zeitweise unmöglich, zeitweise möglich ist, so konzidiert er damit nur, dass dieses Ding in die Kategorie des absoluten Möglichen nicht in die des Unmöglichen gehört (das zeitweilig ein relativ Unmögliches werden kann). Diese  
30 Folgerung ergibt sich aus der Annahme, die Welt sei vor ihrer zeitlichen Existenz unmöglich gewesen eine unendliche Zeit hindurch. Als sie nun wirklich wurde, veränderte sich ihre Natur von der (relativen) Unmöglichkeit zur Möglichkeit. Dieses Problem ist ein anderes als das in Frage stehende.  
35 Die Diskussion auf ein anderes Problem hinüberspielen ist nun aber Sophisterei.

Sodann (29, 5 unt.) äussert sich Gazali: Die eigentliche Antwort an die Philosophen lautet: Die Annahme von verschiedenen Möglichkeiten ist sinnlos. Zuzugeben ist nur, das



Gott immer schaffen kann. Daraus ergibt sich nicht die Annahme einer ewigen Zeit. Darauf ist zu erwidern: Wenn in jener Annahme auch nichts enthalten ist, aus dem sich die (aktuelle) Ewigkeit der Zeit ergäbe, so lässt sich aus ihr doch ableiten, dass die Möglichkeit der Welt eine ewige ist und ebenso die der Zeit. Gott ist nämlich ewig in der Lage, die Welt zu erschaffen. Es liegt nichts vor, was es unmöglich machte, dass sein Erschaffen ewig gleichzeitig sei mit seiner Existenz (also anfangslos wie diese bestehen könnte). Vielleicht ist das Kontrarium dieser Annahme mit einer Unmöglichkeit verbunden (30, 1), dass nämlich Gott die Macht zum Schaffen zeitweilig nicht besitze, zeitweilig besitze. Man kann dabei von Gott nicht aussagen, er habe (absolut) die Macht zum Erschaffen, es sei denn in bestimmten, endlichen Zeiten, obwohl er selbst anfangslos ist. Das Problem kehrt also zu der Frage zurück: Kann die Welt ewig oder (nur, auch) zeitlich sein oder nicht. Ist sie (30, 4) zeitlich, kann sie dann eine erste Tätigkeit einer Wirkursache sein oder nicht? Wenn der Verstand also keine Möglichkeit besitzt, irgend eine dieser Antinomien zu erkennen, so möge er zu der übernatürlichen Offenbarung seine Zuflucht nehmen (und lehren, was der Koran behauptet). Diese Frage darfst du nicht zu den durch den natürlichen Verstand lösbaren rechnen.

Als Prinzip (30, 5) haben wir aufgestellt: Gott kann die Ausführung des Besseren nicht unterlassen und dafür das weniger Gute vollbringen (Optimismus); denn dieses bedeutete einen Mangel (in Gott). Welcher Mangel ist nun aber grösser als dass, wie man annimmt, die Tätigkeit Gottes, des ewigen, endlich und begrenzt, wie die eines zeitlich erschaffenen Dinges sei. Eine begrenzte Handlung lässt sich doch nur seitens eines beschränkten Handelnden denken, nicht seitens des in Sein und Handeln unbeschränkten Ewigen. Alles dieses ist, wie du siehst, demjenigen nicht verborgen, der auch nur das geringste Verständnis der philosophischen Begriffe besitzt. Wie sollte es auch für Gott, den ewigen unmöglich sein, vor seiner jetzigen Tätigkeit eine andere auszuführen (eine frühere Welt zu erschaffen) und vor dieser zweiten eine dritte et sic in infinitum, wie auch die Existenz Gottes in infinitum zurückreicht. Wessen Existenz der Zeit

nicht kongruent ist, so dass die Zeit jene nicht von beiden Seiten (a parte ante et a parte post) umgibt, dessen Tätigkeit kann ebensowenig von einer begrenzten Zeit umgeben werden und ihr kongruent sein. Bei keinem Wirklichen kann nämlich  
5 die Tätigkeit hinter seiner Existenz zurückbleiben und sich verzögern, es sei denn, dass es einen Mangel aufweist, also nicht in der ganzen Fülle seines Seins existiert, oder dass es zu den frei wählenden Wesen gehört. Folglich kann also die Tätigkeit Gottes nicht infolge seines freien Willens hinter  
10 seiner Existenz „zurückbleiben“ (denn Gottes Freiheit, von der Averroes z. B. auch 13, 5 unt. spricht, die er also nicht leugnet, obwohl er sie leugnen müsste, enthält keinerlei Unvollkommenheit. Averroes scheint also zu lehren, dass nur eine geschöpfliche Freiheit die Handlung verzögert). Wer  
15 behauptet, der Ewige könne nur ein zeitliches Wirken hervorbringen, behauptet zugleich, sein Wirken sei in gewisser Hinsicht erzwungen und Gott habe in diesem Sinne keine freie Wahl in seinem Wirken. (Gott scheint nach Averroes also eine freie Wahl im Erschaffen zu haben.)

20 Gazali berichtet (30, 14 = G. 18, 2; Muséon l. c. 301—302) über einen dritten Beweis der Philosophen für die Ewigkeit der Welt: Sie versteifen sich auf den Gedanken und halten mit Zähigkeit an ihm fest, dass die Welt immer möglich, nie unmöglich war. Folglich kann sie ewig sein. Darauf er-  
25 widere ich (Averroes 30, 22): Wer konzidiert, die Welt sei vor ihrer Existenz möglich gewesen und zwar in einer ewigen Möglichkeit, muss auch lehren, die Welt sei ewig; denn aus der Annahme einer ewigen Existenz ergibt sich bei einem ewigen Möglichen keine Impossibilitas. Was ewig sein  
30 kann, muss ewig sein; denn was aufnahmefähig für das Ewigsein ist, kann nicht vergänglich werden; es sei denn dass das Vergängliche zu einem Ewigen werde. Aus diesem Grunde lehrt Aristoteles, der Weise: In den ewigen Dingen ist die Möglichkeit ein Notwendigsein.

35 Gazali entgegnet (30, 7 unt. = G. 18, 9; Muséon l. c. 302, 9). Die Welt besitzt ewig die Möglichkeit zeitlich hervorgebracht zu werden. Nimmt man sie also als ewig existierend an, dann wird sie nicht zeitlich hervorgebracht, und die Tatsächlichkeit entspricht nicht der Möglichkeit (die

Aktualität nicht der Potenz), sondern ist von ihr verschieden (und mit ihr in Gegensatz. Aus diesem Argumente Gazalis liesse sich ableiten: Die Welt kann nur zeitlich entstehen. Es ist unmöglich, dass sie anfangslos erschaffen werde). Auch betreffs der Grösse des Weltalls besteht in diesem Sinne <sup>5</sup> eine potenziell unendliche Möglichkeit grösserer Welten. Eine aktuell unendlich grosse Welt ist aber ebenso unmöglich wie eine aktuell unendliche Welt in der Zeit, d. h. der Vergangenheit, also eine anfangslose.

Darauf erwidere ich (Averroes 31, 1): Wer annimmt, vor <sup>10</sup> der Welt liege eine numerisch einzige Möglichkeit (der Weltentstehung), die ewig ist, muss lehren, die Welt sei ewig. (Das Objekt dieser Möglichkeit ist bei Gazali und Averroes also verschieden. Bei Gazali erstreckt sich die Möglichkeit <sup>5</sup> auf das zeitliche Entstehen — im Grunde eine *petitio principii* — bei Averroes auf das Entstehen im absoluten Sinne. Dadurch ist das Problem erst richtig gestellt.) Wer aber annimmt, vor der Welt beständen aktuell unendlich viele Möglichkeiten anderer Welten, wie es Gazali in seiner Antwort <sup>20</sup> tat, der muss ebenfalls lehren: Vor dieser Welt existierte eine zweite und vor dieser eine dritte und so ins Unendliche, wie es betreffs der menschlichen Personen der Fall ist. Besonders dann muss er so lehren, wenn er als *conditio sine qua non* für die folgende Welt aufstellt, dass die vorhergehende zugrunde gegangen sei. Wenn Gott nämlich in der Lage ist, vor dieser <sup>25</sup> Welt immerfort eine neue zu erschaffen, so muss diese Kette ins Unendliche gehen, sonst müsste man zu einer Welt gelangen, vor der Gott keine andere mehr erschaffen könnte. Dieses verteidigen jedoch die Theologen nicht, noch folgt es aus ihren Beweisen für das zeitliche Entstehen der Welt. Wenn es nun <sup>30</sup> möglich ist, dass vor dieser Welt eine unendliche Kette anderer Welten existiere, ist diese Annahme also nichts Unmögliches. Untersucht man dieselbe aber näher, so ergibt sich, dass sie unmöglich ist; denn die Natur dieser Welt verhält sich wie die Natur der einzelnen Person. Beide entstehen <sup>35</sup> in derselben Weise aus dem ersten Prinzipie, nämlich durch Vermittelung eines ewigen Bewegers, dessen Bewegung eine anfangslose ist. Dann muss diese Welt also ebenso wie die vergänglichen Individua in derselben einen Teil einer anderen Welt (eines



grösseren Ganzen oder einer früheren Welt, aus deren Elementen die spätere gebildet wurde) darstellen. Notwendigerweise endigt (immā st. lammā) diese Kette dann bei einer als Individuum ewigen Welt oder sie verläuft ins Unendliche. Wenn man diese  
5 Kette aber endigen lassen muss, so ist es näher liegend, sie mit dieser Welt abzuschneiden (so dass keine andere ihr vorausgeht) d. h. sie als in ihrer numerischen Einheit ewig anzunehmen.

Gazali (31, 13 = G. 18, 15; Muséon l. c. 302 unt. — 304 ob.): Die Philosophen bringen einen vierten Beweis für  
10 die Anfangslosigkeit der Welt vor: Alles Werden ist nur ein Transformieren der Materie. Diese wird also bei jedem zeitlichen Entstehen vorausgesetzt, muss also selbst ewig und absolut erschaffen sein. Für die Möglichkeit der Welt muss ein Träger gegeben sein, ein aufnahmefähiges Prinzip.  
15 Dieses ist also die ewige Materie.

Darauf erwidere ich (Averroes 31, 15): Der Inhalt dieses Beweises ist: Jedes zeitlich Entstehende ist vor seinem Entstehen möglich. Die Möglichkeit erfordert aber ein reales Ding, dem sie inhäriert, das Substrat, das für das mögliche Ding  
20 aufnahmefähig ist. Die Möglichkeit seitens des Substrates darf man nämlich nicht für identisch halten mit der seitens der Wirkursache. Es ist z. B. verschieden, wenn wir sagen: „Zaid kann dieses vollbringen“ und: „Dieses Ding kann vollbracht werden“. Bei der Möglichkeit in der Ursache ist daher  
25 die Möglichkeit des aufnehmenden Prinzipes (der Wirkung) eine notwendige Bedingung; denn die Ursache, die nicht wirken kann, ist unmöglich. (Aus sich wirkt die Ursache unfehlbar. Wenn ihre Wirkung also gegebenen Falls nicht eintritt, muss dieses auf etwas anderem beruhen. Es gibt  
30 also eine besondere Möglichkeit neben der der Ursache.) Wenn die dem Zeitlichen (der Wirkung) vorausgehende Möglichkeit also irgend ein Substrat haben muss und wenn die Ursache selbst dieses Substrat nicht abgeben kann, ebensowenig wie das Mögliche selbst — sobald dieses nämlich aktuell wirklich  
35 geworden ist, hört die Möglichkeit auf —, bleibt also nur der eine Fall noch bestehen, dass der Träger der Möglichkeit dasjenige ist, das für das Mögliche (die Wirkung) aufnahmefähig ist und dieses ist die Materie. Diese entsteht nun aber nicht aus einer anderen Materie, weil dieses zu einer unend-

lichen Kette führen würde. Als Materie kann keine Materie werden. Entsteht eine Materie, so beruht dieses darauf, dass sie aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Jedes werdende wird aus einem Dinge. Dass dieses aber in gerader Linie ins Unendliche verlaufen soll in einer endlosen Materie<sup>5</sup> (deren verschiedene Ordnungen ineinander eingeschachtelt sind, da die eine Träger der anderen ist), ist unmöglich. Wir nehmen also einen ewigen Bewegter an (der eine unendliche Anzahl aufeinander folgender Bewegungen ausführt, die keine aktuell unendliche Zahl von gleichzeitig existierenden Dingen<sup>10</sup> bilden); denn es existiert kein Wirkliches, das aktuell unendlich wäre (im Aussergöttlichen). Die Wesensformen müssen sich dann an einem unvergänglichen Substrate abwechseln. Ihre Aufeinanderfolge ist also anfangslos und sich im Kreise bewegend. Es muss also eine ewige Bewegung vorhanden<sup>15</sup> sein, die jene Aufeinanderfolge in der Materie bewirkt von entstehenden und vergehenden Dingen in anfangsloser Kette. Das Entstehen eines jeden der werdenden Dinge ist dabei offenbar das Vergehen eines anderen. Nur aus einem Dinge kann ein anderes entstehen; denn unter Entstehen versteht<sup>20</sup> man, die Veränderung und Umgestaltung eines Dinges aus der Potenz zum Akte. Unmöglich ist es also, dass das (absolute) Nichtsein eines Dinges zum Sein werde. Das Nichtsein wird auch nicht als mit dem Werden behaftet bezeichnet. Folglich ergibt sich, dass im Werdeprozesse „kein aktuelles“<sup>25</sup> (also ein nichtaktuelles, potenzielles) Ding vorhanden ist als Substrat der konträren, sich an ihm abwechselnden Wesensformen (die Hyle).

Die Entgegnung Gazalis (31,<sup>2</sup> unt. = G. 19,<sup>1-6</sup>; Muséon I. c. 304 oben) lautet: Die Möglichkeit (früherer Welten)<sup>30</sup> von der die Philosophen sprechen, ist ein rein logischer Begriff, der kein reales Substrat erfordert. Sonst müsste auch die Unmöglichkeit ein solches Substrat haben. Darauf erwidere ich (Averroes 31,<sup>1</sup> unt.): Dass die Möglichkeit eine reale Materie erfordert, ist klar; denn alle wahren Begriffe<sup>35</sup> verlangen ein Korrelat in der Aussenwelt. Unter Wahr versteht man nämlich nach seiner Definition dasjenige, das in der Seele ebenso wie ausserhalb derselben existiert (so dass der *ordo logicus* dem *ordo realis* kongruent ist. Wenn wir

von einem Dinge also aussagen, es sei möglich, so muss ein reales Ding gegeben sein, in dem diese Möglichkeit existiert. Die Argumentation Gazalis ist eine sophistische, die besagt: Auch das Unmögliche müsste dann ein Substrat besitzen. Das  
 5 Unmögliche erfordert nämlich ebenso wie das Mögliche ein Substrat; denn beide sind konträr und erfordern ein reales Substrat. (*Contrariorum eadem est ratio*. Was von dem einen gilt, gilt auch von dem andern bezüglich aller generischen Bestimmungen.) Wenn das Mögliche ein Substrat erfordert,  
 10 kommt dem Unmöglichen, der Negation des Möglichen (daher genauer dessen Kontradictorium) dasselbe zu. Wir sagen z. B., der leere Raum ist unmöglich, weil unkörperliche („getrennte“) Dimensionen unmöglich sind, sowohl ausserhalb als auch innerhalb der Naturkörper. Ferner lehrst du: zwei Kon-  
 15 traria können an einem Substrate nicht zugleich existieren — ferner: zwei Dinge können nicht zu einem werden (und eins sein). Betreffs des Seienden wurde dieses bereits erörtert. Alles dieses ist in sich evident: (Überall gilt der Grundsatz: was von dem einen Kontrarium ausgesagt wird, ist auch für  
 20 das andere in Geltung). Den hier vorliegenden sophistischen Beweis Gazalis wollen wir also keiner Beachtung würdigen.

Gazali (32, 9 = G. 19, 6. Muséon 304 Mitte) bringt einen zweiten Beweis vor: Die Möglichkeit muss in dem möglichen Dinge selbst liegen, nicht in seinem Substrate, was eine ganz  
 25 andere Art der Möglichkeit (die Rezeptibilität) darstellt. Darauf erwidere ich (*Averroes 32, 10*): Dieses ist ein Sophisma (eine Verwechslung); denn das Mögliche sagt man sowohl von dem aufnehmenden Prinzip, als auch von dem Aufgenommenen (dem Substrate und dem Inhärens) aus. Dem  
 30 von dem Substrate Ausgesagten steht das Unmögliche gegenüber, dem von dem Inhärens („dem Aufgenommenen“) Ausgesagten das Notwendige (Denknotwendige). Was als möglich im ersten Sinne bezeichnet wird, geht per se nicht zur Aktualität als solcher über; denn im Falle des Aktuellwerdens ver-  
 35 liert es die Möglichkeit. (Ein Ding kann aber nicht dazu determiniert sein, sein Wesen zu verlieren. Dieses scheint der Gedanke des Averroes zu sein.) Mit der Möglichkeit wird es nur bezeichnet von seiten der Potenz und des Trägers. Dieser Möglichkeit kommt das Substrat zu, das von dem



Potenziellsein zum Aktuellsein übergeht. Aus der Definition des Möglichen ist dies schon einleuchtend; denn das Mögliche ist das Nichtseiende, das dazu disponiert ist, real zu werden oder auch unreal zu bleiben. Dieses nichtseiende Mögliche ist nicht etwa aus dem Grunde ein Mögliches, weil es ein Nichtseiendes ist, noch weil (und insofern) es ein Reales, Aktuelles darstellt, sondern insofern es in der Potenz ist. Aus diesem Grunde lehrten die liberalen Theologen: Das Nichtseiende ist irgendein Wesen. (Historisch stellt sich diese Lehre als dem Systeme der Vaischesika entnommen dar, mit einem ganz anderen Grundgedanken, als ihn Averroes hier annimmt.) Das Nichtsein ist nämlich (kein Kontradiktorium, sondern) ein Kontrarium des Seins. Das eine von beiden tritt an die Stelle des anderen. (Beide haben korrelative und im Grunde gleich positive Inhalte.) Wenn also das Nichtsein irgendeines Dinges negiert wird, wird es durch das Sein ersetzt, und wenn sein Sein aufgehoben wird, tritt an dessen Stelle das Nichtsein. Da nun das Nichtsein als solches nicht zum Sein werden kann, noch das Sein zum Nichtsein, muss das für beide Aufnahmefähige ein drittes reales Ding sein, von jenen beiden verschieden. Dieses wird als ein Mögliches bezeichnet, das wird und sich vom Nichtsein zum Sein umgestaltet. Das Nichtsein selbst wird nämlich nicht als ein zum Sein sich Veränderndes und Umgestaltendes bezeichnet. So verhalten sich die Kontraria, die sich ineinander verändern (indem dasselbe Substrat nacheinander verschiedene Kontraria annimmt). Sie müssen also eine reale Basis haben, auf der sie sich abwechseln. Es unterliegt jedoch der Veränderung. In allen Akzidenzien ist diese aktuell, in der Substanz nur potenziell gegeben. (Die Akzidenzien verändern sich per se und direkt, die Substanz nur per accidens, durch ihre Akzidenzien.)

Ebensowenig (32, 23) können wir dieses Substrat, das mit der Möglichkeit und Veränderlichkeit behaftet ist, als dasjenige hinstellen, das aktuell existiert, d. h. als den Ausgangspunkt des Werdens, insofern dieser ein aktueller ist. (Das reale Werden kann nur von einem realen Ausgangspunkte ausgehen. Dieser ist aber mit der steresis, der privatio behaftet.) Denn auch dieses würde ins Unendliche führen (jad-

hab seil. ilā ġair ennihāja; denn es muss in diesem Realen die Potenz und Privation gesucht werden, also in jedem realen Ausgangspunkte immer wiederum die Potenz et sic in infinitum). Der Ausgangspunkt des Werdens muss ferner ein Teil  
5 des Werdenden sein. Notwendigerweise existiert hier also ein reales Substrat, das aufnehmende Prinzip der Möglichkeit, der Träger des Werdeprozesses und der Veränderung. Von diesem sagt man aus, es werde und verändere sich und entwickle sich vom Nichtsein zum Sein. Ebensowenig können  
10 wir dieses Substrat zur Natur dessen rechnen, was zur Aktualität übergeht, d. h. der Natur, die aktuell existiert; denn in diesem Falle (ist kein Potenzielles gegeben und) kann das Seiende nicht werden (da es bereits aktuell ist). Das Werden geht nämlich von einem Nichtseienden (besser: Nochnicht-  
15 seienden, der aristotelischen steresis) aus, nicht von einem Seienden. Die Philosophen und liberalen Theologen stimmten darin überein, diese Natur (die Hyle respektive das Substrat der Privation) anzunehmen. Nach philosophischer Lehre kann sie jedoch nicht von einer aktuellen Wesensform entblösst sein,  
20 d. h. das Sein nicht verlieren (denn die Wesensform verleiht das Sein. Ohne diese ist die Hyle also reine Potenz. Als etwas Physisches kann man daher die Hyle nicht auffassen.) Sie bewegt und entwickelt sich nur von einer Existenzform zur anderen (ein absolutes Werden aus dem Nichts kann ihr  
25 also nicht beigelegt werden). So entwickelt sich z. B. der Spermatropfen zum Blute und dieses zu den Gliedern des Embryo. Würde die Hyle vom Sein entblösst werden können, dann müsste sie wie eine Substanz per se existieren (denn nur Substanzen können per se, in selbständiger Weise das Sein  
30 verlieren, da nur sie selbständige Träger des Seins sind). Dann könnte aber von der Hyle das Werden seinen Ausgangspunkt nicht nehmen (denn nur von einem noch nicht per se Seienden kann der Werdeprozess anheben). Diese Natur ist diejenige, die die Philosophen Hyle nennen. Sie ist die letzte  
35 Ursache des Werdens und Vergehens. Jede Natur, die die Hyle nicht besitzt (also zunächst die Hyle selbst, dann die reinen Formen), kann nach ihrer Lehre weder entstehen noch vergehen. Folglich gibt es eine anfangslose, von Gott absolut erschaffene Hyle, die unvergänglich ist.)

Gazali (33, 2 = G. 19, 11; Muséon l. c. 304 unt.) führt einen dritten Beweis an: Die menschlichen Seelen sind nach Avicenna zeitlich entstanden, ohne Materie zu besitzen. Es gibt also ein zeitliches Werden ohne Materie. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 2): Ich kenne keinen Philosophen<sup>5</sup> („weltlichen Gelehrten“), der behauptet: Die Seele entsteht in eigentlichem Sinne zeitlich, und der dann behauptete, sie bliebe ewig bestehen — ausser ibn Sina, wie Gazali von ihm berichtet. Die Gesamtheit der Philosophen lehrt, das zeitliche Entstehen der Seelen sei ein relatives, nämlich ihre<sup>10</sup> Verbindung mit den „körperlichen Möglichkeiten“, die für jene Verbindung aufnahmefähig sind (den menschlichen Leibern). Diese verhalten sich wie die Möglichkeiten in den Spiegeln, dass sich die Sonnenstrahlen mit ihnen verbinden. Diese Möglichkeit ist nach ihrer Lehre eine andere als die der zeitlich<sup>15</sup> entstehenden (physischen) Wesensformen, die vergänglich sind. Sie verhält sich vielmehr wie eine Möglichkeit, die sie durch demonstrativen Beweis erkannt zu haben glauben. Der Träger dieser Möglichkeit ist eine andere Natur als die Hyle. Nur wer die Schriften jener Philosophen nach Erfüllung der von<sup>20</sup> ihnen aufgestellten Bedingungen (dem Studium der Logik), unterstützt durch einen hervorragenden Verstand und kundigen Lehrer gelesen hat, kann ihre Lehren in diesem Probleme verstehen. Gazali schneidet diese Fragen in der dargelegten Weise an, die einem Philosophen, wie er war, nicht ziemt.<sup>25</sup> Zwei Möglichkeiten ergeben sich dabei: Entweder versteht er diese Dinge nach ihrem eigentlichen Wesen (besonders die schwierigen Fragen betreffs der Individuation der geistigen Substanzen usw.). Dann behandelte er sie hier (mala fide, betrügerischerweise) nicht entsprechend ihrem Wesen. Diese<sup>30</sup> Handlungsweise ist die böser Menschen. Andernfalls versteht er diese Dinge nicht. Dann wagte er sich an Dinge, die ausserhalb seines geistigen Horizontes liegen. So handeln aber Ignoranten. Jener Mann (Gazali) ist jedoch nach unserer Überzeugung zu hochstehend, als dass ihn die ge-<sup>35</sup> nannten beiden Anschuldigungen treffen könnten. Aber auch das edelste Ross kann (Text: „muss“) straucheln, und es ist ein Fehltritt Gazalis, dieses Buch (die Widerlegung der Philosophen, tabāfut) geschrieben zu haben. Vielleicht waren



es die Zeitumstände und seine hohe Stellung, die ihn dazu verleiteten.

Gazali (33, 12 = G. 19, 14): Philosophischerseits könnte man einwenden: Die Möglichkeit kann nichts rein Subjektives und Logisches sein; denn sie ist ein Objekt des Erkennens, muss diesem also vorausgehen und auch unabhängig von ihm in der Aussenwelt bestehen. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 13): Was Gazali vorbringt, ist unrichtig. Du erkennst dieses aus unseren Erklärungen über die Natur des Möglichen. Darauf sucht Gazali die vorgebrachten Einwände der Philosophen zu widerlegen (33, 14 = G. 19, 2 unten): Die drei Modi des Seins, das Unmögliche, Mögliche und Notwendige sind rein logisch — subjektive Urteile, aus denen man nicht auf ein reales Substrat in der Aussenwelt schliessen darf.

Darauf erwidere ich (Averroes 33, 14): Diese Diskussion ist eine sophistische; denn die Möglichkeit ist ein Universale, dem reale Individua (von denen es prädiziert wird) in der Aussenwelt entsprechen (gemässigter Realismus). So verhalten sich alle Universalia. Das Wissen ist nun aber kein Wissen von dem Universale, sondern es erstreckt sich auf die realen Einzeldinge in einer universellen Weise, die der Verstand in den Dingen bewirkt, wenn er aus ihnen die gemeinsame einzige Natur abstrahiert, die in die verschiedenen Materien geteilt wurde (so dass sie sich in diesen individualisierte). Daher ist also das Universale nicht identisch mit der Natur der Dinge, für die es ein Universale ist (die Individua). Gazali irrte also in seiner Beweisführung, indem er annahm, die Natur des Möglichseins sei die Natur eines Universale, ohne dass ihm Partikularia entsprächen, die die Basis jenes Universalen bilden, der universellen Möglichkeit. Das Universelle ist nicht Objekt des Erkennens, vielmehr werden durch dasselbe die Dinge der Aussenwelt erkannt. Dabei ist es aber etwas Reales in der Natur der erkannten Dinge und existiert in ihnen potentiell. Würde sich die Sachlage anders verhalten, dann wäre das Erkennen des Menschen von den Individuen, insofern diese universell sind, ein unrichtiges (da dem Erkennen kein Korrelat in der Aussenwelt entspräche). Dieses würde sich so verhalten, wenn die erkannte Natur eine per se nicht per accidens individuelle wäre. Die Sache verhält sich aber

umgekehrt, d. h. die erkannte Natur ist eine per accidens individuelle, per se aber universelle. Wenn der Verstand diese also nicht insofern erkennt, wie sie universell ist, verfällt er in Irrtümer und formuliert unrichtige Urteile über dieselbe. Wenn er aber jene Naturen, die in den Einzeldingen<sup>5</sup> enthalten sind, nämlich die Materien abstrahiert (also die Individuationsprinzipien ausschaltet) und dadurch diese Inhalte zu universellen macht, kann er über dieselben in wahrer Weise urteilen, anderenfalls bleiben ihm die Naturen der Dinge unklar.

Das Mögliche (33, 24) ist nun aber eine von diesen Naturen.<sup>10</sup> Die Lehre der Philosophen, die Universalia bestehen in den denkenden Geistern, nicht in den Individuen soll nur besagen, sie existieren aktuell (nur) in den Geistern, ohne dass damit angedrückt sein soll, sie existieren in keiner Weise in den Individuen. Dort (in der Aussenwelt) existieren sie nämlich<sup>15</sup> potenziell, nicht aktuell. Würden sie in keiner Weise real existieren, dann wären sie unwahr (da die Wahrheit in dem sich Entsprechen der beiden Ordnungen, des ordo logicus et realis, besteht). Da also die Universalia in der Aussenwelt potenziell existieren und auch das Mögliche in dieser Weise<sup>20</sup> vorhanden ist, gleicht also in diesem Sinne die Natur der Universalia der des Möglichen. Daraus wollte Gazali nun einen Irrtum ableiten; denn er verglich die Möglichkeit mit den Universalia, da beide in dem Potenziellsein übereinstimmen. Sodann behauptet er von den Philosophen, sie lehrten, den<sup>25</sup> Universalia entspreche nichts in der Aussenwelt, woraus er deduzierte: Der Kontingenz entspricht kein Korrelat in der Aussenwelt. Wie hässlich (unsittlich) und hinterlistig ist dieser Beweis!

Gazali (33, 2 unt. = G. 20, 6, Muséon 306 f) argumentiert:<sup>30</sup> Wenn die Gelehrten nicht mehr vorhanden sind, bestehen die Universalia nur noch im Geiste Gottes. Dieses gilt auch von dem Universale der Möglichkeit. Eine ewige Materie ist also nicht erweisbar als Träger dieser Möglichkeit. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 1 unt.): Aus diesem ist die Dummheit<sup>35</sup> und der Widerspruch bei Gazali ersichtlich: Die Gegner könnten behaupten: Am meisten Überzeugungskraft besitzt das Argument, wenn es sich auf zwei Prämissen aufbaut. Erstens: Es ist einleuchtend, dass die Möglichkeit teils ein real-partikuläres

Gebiet ausserhalb<sup>des</sup> des Geistes besitzt, teils universell ist, das von jenen partikulären Dingen begrifflich Abstrahierte. Dieses ist aber eine unrichtige Lehre. Sie könnten ferner behaupten: Die Natur der partikulären Dinge der Aussenwelt  
5 aus dem Bereiche der möglichen Gegenstände ist die Natur des Universellen im Geiste. Dann kommt also der Natur als solcher weder das Partikuläre noch das Universelle zu (indem das Wesen der realen Dinge notwendigerweise entweder partikulär oder universell sein müsste). Beide können dann  
10 identisch sein. Alles dieses sind falsche Behauptungen. Jedemfalls entspricht dem Universellen ein Korrelat in der Aussenwelt.

Gazali (34,4 = 20,10, Muséon 307,8): Die Philosophen beriefen sich auf die Unmöglichkeit. Sie setze eine reale Materie voraus, die als Ding bezeichnet wird, und sei nur in  
15 Relation zu dieser verständlich; denn das Kontrarium sei an diesem Substrate gleichzeitig unmöglich. Darauf ist zu entgegnen, dass nicht jede Unmöglichkeit sich so verhalte. Darauf erwidere ich (Averroes 34,5): Alles dieses ist eine  
20 hinfällige Diskussion; denn die Urteile des Verstandes (Gazali will den Gedanken der Unmöglichkeit als einen rein logischen hinstellen) sind zweifellos ein Urteil über die Naturen von Dingen in der Aussenwelt. Bestände in der Aussenwelt weder ein Mögliches noch ein Unmögliches, dann würde das Urteil des Geistes über diese Begriffe einem Nicht-Urteile gleich-  
25 stehen (denn nur eine Aussage über reale Dinge kann als Urteil bezeichnet werden wie auch als Erkenntnis. Für unsere Erkenntnis ist ein Urteil über illusorische Inhalte ebenso wertlos, als ob wir nicht über dieselben urteilten.) Wäre aber kein Unterschied zwischen dem (nüchtern und wahr er-  
30 kennenden) Verstande und der (in subjektiven Illusionen sich bewegenden) Einbildung, dann wäre die Existenz eines zweiten Gottes (das Schulbeispiel für unmögliche Dinge und Vorstellungen) nicht unmöglich — wie anderseits die Existenz Gottes in der Wirklichkeit notwendig ist. (Auch diese wäre bei der ge-  
35 nannten Umwertung aller Werte nicht mehr notwendig, was Averroes nahe zu legen scheint.) Es ist überflüssig, in dieser Sache viele Worte zu verlieren.

Gazali (34,9 = G. 20,17; Muséon 307,6 unt.): Die Erklärung der Philosophen, sie könnten der Lehre der Theologen nicht



beipflichten, indem sie sich auf das Beispiel der schwarzen und weissen Farbe berufen, diese habe kein selbständiges Sein noch ein individuelles Wesen, ist eine wahre und berechnigte<sup>1)</sup>. In der realen Welt entspricht diesen Universalia nichts Selbständiges, wohl aber im logisch denkenden Geiste und<sup>5</sup> dieser bildet sich den Begriff der Möglichkeit, der also kein reales Substrat, keine ewige Materie erfordert. Gazali retorquiert also ein Argument der Philosophen gegen diese selbst. Darauf erwidere ich (Averroes 34, 9): Gazali will den Philosophen die Lehre zuschieben, die Möglichkeit, dass die Seele<sup>2)</sup> zeitlich<sup>10</sup> entstehe, sei eine solche, die in keiner „Materie eingepägt“ (von keinem materiellen Substrate getragen) sei, und daraus will er gegen sie ad hominem argumentieren: Es ergibt sich aus ihren Prinzipien, dass die Möglichkeit, die ihren Sitz in einem aufnehmenden Prinzipie habe, der andern Möglichkeit<sup>15</sup> gleichstehe, die in der Wirkursache residiere und darin bestehe, dass die Tätigkeit aus der Ursache entstehen könne (beide sind keine physischen, in ein Substrat „eingepägten“ Formen). Dann also würden die beiden Möglichkeiten (die im Substrate und die in der Wirkursache) sich<sup>20</sup> gleich stehen. Dieses ist eine sehr bedenkliche Lehre; denn in dieser Annahme verhält sich die Seele wie ein Prinzip,

---

1) Mit welcher Schwierigkeit die Übersetzung arabischer Texte verbunden ist, möge daraus hervorgehen, wie Carra de Vaux diesen Text wiedergibt: „Sie bringen eine andere Entschuldigung vor mit Bezug auf das Schwarze und Weisse, indem sie sagen, diese (Farben) hätten keine Seele noch eine selbständige Existenz. Dieses ist wahr . . .“.

2) Gazali (20, 20): Die Philosophen lehren: Für die Materie ist es möglich, dass die Seele sie belebe („leite“, platonisch). Diese Beziehung (die die Möglichkeit der Existenz der Seelen erklären soll), ist eine abliegende. Wenn ihr (Philosophen) euch mit dieser begnügt, kann man auch lehren: Das zeitlich Entstehende ist ein solches, das die Wirkursache hervorbringen kann, so dass der Träger dieser Möglichkeit die Wirkursache ist. (Damit wäre die These der Philosophen widerlegt.) Diese Möglichkeit ist ebenso wenig „eingepägt“ (wie in einem Substrate) in der Wirkursache, wie die Seele „eingepägt“ ist in der Materie. Es gibt also Möglichkeiten ohne Substrat, da der Körper kein Substrat der Seele ist. Aus den Prinzipien der Philosophen ergibt sich also die Widerlegung ihrer eigenen Lehre.

das den Körper von aussen leitet, etwa so wie der Künstler das Kunstwerk. Dann aber befindet sich die Seele nicht innerhalb des Körpers (als Form, wie auch der Künstler keine Form des Kunstwerkes darstellt). Die richtige Antwort lautet:

5 Unter den Vollkommenheiten (Entelechien), die sich wie Formen verhalten, kann es sehr wohl auch solche geben, die von ihrem Substrate trennbar sind, wie der Schiffer und das Schiff oder der Künstler und das Werkzeug, mit dem er arbeitet. Verhält sich daher der Leib wie das Instrument zur Seele,

10 dann ist sie eine vom Körper trennbare Form. Diejenige Möglichkeit, die im Instrumente liegt, verhält sich nun aber nicht so, wie diejenige, deren Träger die Wirkursache ist. Das Instrument existiert vielmehr in beiden Zuständen zugleich, d. h. in der Möglichkeit des aufnehmenden Prinzipes und in

15 der der Wirkursache. Insofern das Instrument (durch das wirkende Agens) bewegt wird, existiert in ihm diejenige charakteristische Möglichkeit, deren Träger das aufnehmende Prinzip ist. Gegen die Philosophen kann man also jene argumentatio ad hominem nicht aufstellen: Aus ihrer An-

20 nahme, die Seele sei eine trennbare (unkörperliche) Form, ergäbe sich, dass die Möglichkeit in dem aufnehmenden Prinzipie identisch sei mit der Möglichkeit in der Wirkursache. Ferner ist zu bemerken: Die Möglichkeit in der Wirkursache ist nach der Lehre der Philosophen nicht etwa nur ein logisch

25 begriffliches Urteil, sondern ein Urteil über ein reales Ding der Aussenwelt. Für Gazali liegt also kein Vorteil darin, die Philosophen dadurch zu bekämpfen, dass er die eine Möglichkeit mit der anderen vergleicht (denn beiden muss ein Korrelat in der Aussenwelt entsprechen). Nachdem Gazali

30 sich bewusst wurde, dass alle angeführten Argumente bei denjenigen, der nicht fähig ist, sie zu lösen, nur Zweifel und Perplexheit hervorrufft — eine solche Handlungsweise ist die der Sophisten — fährt er fort (34, 20 = G. 20, 23; Muséon 308 Mitte): Von philosophischer Seite könnte man einwenden:

35 Euer Hauptvertrauen habt ihr (Theologen) darauf gesetzt, die Antinomien aufzustellen, ohne die aufgestellten Schwierigkeiten zu lösen. Antwort Gazalis: In diesem Buche wollten wir nur die Unhaltbarkeit der philosophischen Lehren dartun, um später in einem besonderen Buche: „Die Fundamente der Dog-

men“ (ḳawā'id alaḳā'id; von Tusi ist ein sobetiteltes Werk bekannt Brockelm. I 509 Nr. 3), die Thesis von dem zeitlichen Entstehen der Welt positiv zu begründen.

Darauf erwidere ich (Averroes 34, 21): Die Gegenüberstellung von Antinomien bedeutet noch keine Widerlegung<sup>5</sup> (der anderen Seite), sondern nur Perplexität und Zweifel, ohne dass dadurch die eine Seite der Antinomien als sicher, die andere als unsicher feststände. Die meisten Argumente dieses Mannes gegen die Philosophen sind blosse Zweifel, die bei dem Vergleiche der philosophischen Lehren miteinander auf-<sup>10</sup>treten. Eine vollständige Widerlegung erfordert den Beweis, dass die entgegenstehenden Lehren in sich falsch sind. Gazali sagt z. B., die Gegner der Philosophen könnten die Thesis aufstellen: Die Möglichkeit ist ein rein logisches (intrasubjektives) Urteil, wie sie solches von dem Universale<sup>15</sup> behaupten. Würde man auch die Richtigkeit dieses Vergleiches zugeben, so ergibt sich daraus noch nicht die Widerlegung der Behauptung: Die Möglichkeit ist ein Urteil über Dinge, das sich auf tatsächliche Verhältnisse in der Aussenwelt stützt (und ein ewiges Substrat, die Hyle, haben muss, Thesis der<sup>20</sup> Philosophen). Es ergeben sich aus jener Gegenüberstellung vielmehr nur zwei mögliche Folgerungen, entweder die Unrichtigkeit der Behauptung: das Universelle befinde sich nur im Geiste (ohne Korrelat in der Aussenwelt) oder die Lehre, die Möglichkeit ist ein rein logischer (intrasubjektiver)<sup>25</sup> Begriff (Widerlegung der Philosophen, während ersterer die der Theologen bedeutet, des Nominalismus). Es wäre die Pflicht Gazalis gewesen, zuerst die Wahrheit klarzustellen, bevor er Ratlosigkeit und Zweifel hervorrief. Sonst könnte der Leser sterben, bevor er jenes angekündigte Buch liest, oder der<sup>30</sup> Autor, bevor er es schreibt. Jenes Buch, die Fundamente der Dogmen, ist nicht auf uns gekommen. Vielleicht hat Gazali es nicht verfasst. Er will in seinem Werke (tahāfut) keinen besonderen Standpunkt verteidigen, damit keiner glaube, er verteidige die ascharitische Lehre. Aus seinen Werken<sup>35</sup> geht hervor, dass er in metaphysischen Ansichten die Lehren der (von ihm bekämpfen) Philosophen annimmt (für die logischen und naturwissenschaftlichen ist dies selbstverständlich). „Die Nische der Lichter“ ist das Werk Gazalis, das



am sichersten und richtigsten darüber Auskunft gibt (Brockelm. I 423 Nr. 34).

## II. Die Endlosigkeit der Welt.

Die zweite Frage betrifft die Widerlegung der philo-  
5 phischen Lehre: Welt, Zeit und Bewegung bleiben ewig  
bestehen. Gazali (35,3 = G. 20,3 unt.; Muséon 1899 XVIII  
S. 400): Die Philosophen stellen vier Beweise für die ewige  
Dauer der Welt auf. 1. Aus einer ewigen Ursache (Gott)  
ergibt sich eine ewige Wirkung. 2. Nach Vernichtung der  
10 Welt müsste die Zeit noch fortexistieren. 3. Die Tatsächlich-  
keit muss der Möglichkeit entsprechen. Die Möglichkeit der  
Welt hört nun aber nie auf, folglich auch nicht die Existenz  
der Welt. 4. Die nach der Welt weiterbestehende Möglichkeit  
muss ein reales Substrat haben, also eine unvergängliche  
15 Materie. Wir (Gazali) geben zu, dass die Welt ewig dauern  
könne. Diese Frage ist jedoch nur durch die Offenbarung  
zu entscheiden, da der menschliche Verstand sie nicht lösen  
kann. Nur Allaf leugnet die ewige Dauer der Welt. Darauf  
erwidere ich (Averroes 35,3): Aus der Lehre der Philosophen,  
20 die Welt sei anfangslos, ergibt sich auch, sie sei endlos in  
der Dauer. Diese Konsequenz ist richtig. Dasselbe gilt von  
dem zweiten Beweise. Sodann argumentiert Gazali: In dem  
dritten Beweise ergibt sich nicht dasselbe für die Zukunft  
wie für die Vergangenheit; denn wir erklären es für unmög-  
25 lich, dass die Welt anfangslos sei, ohne es für unmöglich zu  
halten, dass sie eine ewige Dauer besitze. Diese Argumen-  
tation ist nicht richtig. Jemand könnte nämlich den Philo-  
sophen konzedieren, die Möglichkeit der Welt ist anfangslos  
und diese Möglichkeit ist von einem realen Zustande begleitet,  
30 der (zeitlich) ausgedehnt ist und durch den jene Möglichkeit  
(in ihrer Dauer) gemessen wird (die ewige Zeit). Ein solcher  
Zustand begleitet ja auch das reale Mögliche, wenn es  
aktuell geworden ist. (Er muss also auch das reine Mögliche  
begleiten.) Diese Ausdehnung (der vorweltlichen Dauer) hat,  
35 wie klar wurde, keinen ersten Moment (ist also ewig). Wenn  
man den Philosophen diese Lehren zugibt, ist es nach ihnen  
richtig, dass (auch) die Zeit keinen ersten Moment aufweist,  
da jene Dauer nichts anderes ist als die Zeit. Man nannte

sie *aevum*. Diese Benennung ist aber sinnlos (grundlos). Da die Zeit von der Möglichkeit begleitet (Text wohl fehlerhaft: getrennt) ist und die Möglichkeit von dem Dasein des Bewegten (der Bewegung der Umgebungssphäre), so muss also dieses letztere ebenfalls anfangslos sein. Die Theologen behaupten sodann, alles Vergangene muss einen ersten Augenblick seiner Existenz haben. Dieses ist eine unrichtige Behauptung; denn der Erste (Gott) existiert von Ewigkeit in der Vergangenheit und ebenso ewig in der Zukunft. Die Theologen unterscheiden sodann zwischen dem Ersten (der Existenz Gottes, die ewig ist) und seiner Tätigkeit (die zeitlich ist). Diese Thesis erfordert einen wissenschaftlichen Beweis. Die Existenz vergangener Dinge, die nicht ewig sind, ist jedoch verschieden von der Existenz vergangener aber ewiger Dinge. Die vergangenen aber zeitlichen Dinge sind nach beiden Seiten hin (a parte ante et a parte post) endlich, d. h. sie haben einen Anfang und ein Ende. Die vergangenen aber ewigen Dinge besitzen jedoch weder Anfang noch Ende. Aus diesem Grunde nahmen die Philosophen für die kreisförmige Bewegung (der Sphären) keinen Anfang an. Folglich kann man ihnen nicht die Lehre zuschieben, diese Bewegung müsse ein Ende nehmen (wie alles Vergängliche); denn sie behaupten nicht: Die Existenz dieser Bewegung in der Vergangenheit verhalte sich wie die Existenz eines vergänglichen (entstehenden und vergehenden) Dinges. Wer diese Auffassung den Philosophen zugibt, verwickelt sich in Widersprüche (es sei denn, dass er die Ewigkeit der Welt zugibt). Aus diesem Grunde ist das Urteil richtig: was keinen Anfang hat, hat auch kein Ende. Dass aber ein Ding, das einen Anfang hat, kein Ende haben soll, ist nicht richtig, es sei denn, dass das Mögliche zu einem Ewigen werde; denn alles, was einen Anfang besitzt, ist möglich. Dass aber ein Ding, das zugrunde gehen kann, ewig sei („die Ewigkeit in sich aufnehmen“), ist etwas Un-erhörtes und verdient eine Untersuchung. Die ältesten Philosophen haben dieselbe bereits ausgeführt. Allaf stimmt also mit ihnen darin überein, dass jedes zeitlich Entstandene vergänglich sei. Er hielt jedoch an dem Prinzip der Lehre der Zeitlichkeit der Welt fest.

Andere unterschieden zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, indem sie lehrten: Manches ist seinem ganzen Umfange nach in der Vergangenheit wirklich geworden. Manches wird in der Zukunft wirklich werden. Dieses tritt  
5 also nicht seinem ganzen Umfange nach in das Dasein, sondern nur teilweise und stückweise. Dieses ist ein leeres Gerede; denn was im eigentlichen Sinne in die Vergangenheit eintrat, trat in die Zeit ein. Ein solches Ding überragt die Zeit nun aber nach seinen beiden Seiten hin (der Vergangenheit und  
10 Zukunft). Es lässt sich also zu einer Gesamtheit zusammenfassen und diese ist notwendigerweise endlich. Was aber nicht in die Vergangenheit eingetreten ist, nach Art des zeitlich Entstehenden, von diesem kann man nur in übertragenem Sinne (äquivoce) aussagen, dass es in die Vergangenheit ein-  
15 trat. Es besteht vielmehr nur gleichzeitig mit der Vergangenheit, indem es sich ins Unendliche ausdehnt (z. B. die Sphärenbewegungen) und es lässt sich nicht zu einem Ganzen zusammenfassen (da es kein erstes Glied seiner Kette besitzt). Was nun aber kein Ganzes darstellt, besitzt auch keinen Teil.  
20 Dieses gilt von der Zeit, wenn sie keinen ersten Moment besitzt, der in der Vergangenheit zeitlich entstand. Jeder Anfang, der ein zeitlicher ist, ist nämlich (an irgend einem Momente) gegenwärtig. Folglich muss vor jedem (jemals) Gegenwärtigen eine Vergangenheit liegen. Was aber der  
25 Zeit parallel ist und wem zugleich die Zeit parallel ist, muss unendlich sein, selbst wenn von ihm (den Sphärenbewegungen) in der Vergangenheit nur seine Teile (einzelne Kreisläufe) wirklich geworden sind, die die Zeit nach beiden Seiten (der Vergangenheit und Zukunft) einschliesst. In derselben Weise  
30 ist von der Bewegung (Text: dem Bewegten) im eigentlichen Sinne nur das Jetzt wirklich und von dem Bewegten (Text: der Bewegung) nur diejenige Grösse, die jenes bei seiner jetzigen Bewegung besitzt, die momentan ist. Von dem anfangslos Seienden behaupten wir nicht, seine vergangene  
35 Existenz sei jetzt bereits (als Summe) wirklich geworden; sonst müsste seine Existenz einen ersten Moment aufweisen (denn nur dann kann man sie überblicken und addieren) und die Zeit es von seinen beiden Seiten (a parte ante et a parte post) umschliessen. Das Gleiche lehren wir betreffs dessen,



was (wie die Sphärenbewegungen) gleichzeitig mit der Zeit existiert, ohne innerhalb der Zeit zu sein. Von den vergangenen Sphärenbewegungen ist in die von der Einbildung vorstellbare Existenz nur dasjenige eingetreten, was von der Zeit umschlossen wird. Diejenigen Kreisläufe aber, die mit<sup>5</sup> der Zeit verlaufen, sind noch nicht in die Vergangenheit eingetreten, solange sie noch wirklich (gegenwärtig) sind, wenn die Zeit sie nämlich noch nicht umschliesst.

Man könnte sich (36,<sub>1</sub>) ein ewiges Seiendes denken, dessen Tätigkeiten nicht später eintreten als sein Dasein<sup>10</sup> (also ewig sind), wie dieses bei jedem Seienden (das *causa adaequata* ist) der Fall ist. Sein Dasein muss dann jene Eigenschaft (nicht innerhalb der Vergangenheit zu sein) besitzen. Ist es nämlich ewig, ohne in der Vergangenheit zu liegen, dann können konsequenterweise auch seine Tätigkeiten<sup>15</sup> nicht in der Vergangenheit sein. Würden diese innerhalb der Vergangenheit liegen, dann müssten sie endlich sein. (Sie sind nun aber unendlich.) Wenn jenes ewige Seiende also noch nicht der Vergangenheit angehört, ist es noch nie aktuell gewesen (sondern nur potenziell). Was aber nie aktuell war,<sup>20</sup> ist (für Averroes) konsequenterweise unmöglich. Es entspricht nun aber dem Seienden, das nicht innerhalb der Zeit steht, und das die Zeit nicht einschliesst, dass seine Tätigkeiten sich ebenso (zeitlos) verhalten; denn zwischen dem Sein und den Tätigkeiten ist (in dieser Beziehung) kein Unterschied<sup>25</sup> (*operari sequitur esse*: Wie das Sein so das Wirken). Wenn die Bewegungen der himmlischen Körper und was sich aus ihnen notwendig ergibt, Funktionen („Tätigkeiten“) eines ewigen Seienden (der anfangslos existierenden Sphäre) sind, dessen Existenz nicht innerhalb der Vergangenheit liegt, folgt mit<sup>30</sup> Notwendigkeit, dass auch die Funktionen jenes Seienden nicht innerhalb der Vergangenheit liegen. (Diese Ausdrücke wollen wohl sagen, dass jene Funktionen, die vergangenen Sphärenbewegungen, noch nicht als Kollektivität, als abgeschlossene Summe der Vergangenheit angehören; denn als Einzelbewegungen<sup>35</sup> sind sie schon alle vergangen.) Nicht jedes, das noch nicht vergangen ist, kann (später einmal) als vergangen bezeichnet werden (z. B. Gott und alles ewig Dauernde), noch dass es zum Abschlusse gelangt ist; denn alles was ein Ende hat,

muss auch einen Anfang genommen haben. (Nur das zeitlich  
Entstandene kann also aufhören.) Wenn wir von einem Dinge  
aussagen, es war ewig, so bedeutet dieses: Es ist in die Ver-  
gangenheit nicht eingetreten (da es von endloser Dauer sein  
5 muss). Was nämlich einen Anfang hat, der nach unserer  
Annahme in der Vergangenheit liegt, hat einen (zeitlichen)  
Anfang. Dieses ist jedoch eine *petitio principii* (um die  
Zeitlichkeit eines Dinges darzutun). Es ist daher nicht  
richtig zu behaupten: Was ewig mit dem ewigen Sein  
10 existiert, ist (als abgeschlossene Summe) in das Dasein be-  
reits eingetreten. Es müsste denn sein, dass das ewige  
Seiende dadurch, dass es in die Vergangenheit (in den von  
ihm verflossenen Teilen) eintritt, auch in das Sein einträte  
(als umgrenzte Summe, was gezeugnet wird, denn dann müsste  
15 es aufhören zu sein).

Unser Ausdruck (36, 12): alles Vergangene ist bereits  
wirklich geworden („in das Sein eingetreten“) bedeutet  
zweierlei: erstens: Alles was in die Vergangenheit eintrat  
(dessen letzter Moment also verflossen ist), ist auch (als ab-  
20 geschlossene Summe) in das Dasein eingetreten. Dieses ist  
richtig. Zweitens: Manches Vergangene ist einem ewigen  
Sein gleichzeitig, d. h. unzertrennlich von ihm. Von diesem  
können wir nicht sagen, es ist in das Sein bereits eingetreten  
(mit seiner letzten Entelechie, die ja in der Zukunft noch zu  
25 erwarten ist); denn die Aussage: es ist bereits in das Sein  
eingetreten, ist ein Kontrarium jener anderen: es ist gleich-  
zeitig (Text: *getrennt*; *muḳārin z. les.*) mit dem ewigen Sein.  
In diesem Punkte besteht kein Unterschied zwischen Entelechie  
(Aktualität) und Dasein. (Dadurch wird der Gedankengang  
30 des Averroes erst durchsichtig: Nur ein vollständig aktuelles  
Wirkliche befindet sich „innerhalb“ der Vergangenheit), d. h.,  
wenn jemand zugibt, dass in der Vergangenheit ein Wirk-  
liches ewig existieren kann, muss auch zugeben, dass „hier“  
(an ihm) ewige Funktionen stattfinden, in anfangsloser Ver-  
35 gangenheit. Die Funktionen dieses Seienden brauchen  
durchaus nicht notwendigerweise (in ihrer vollen Aktualität) in  
das Sein eingetreten zu sein, wie es auch betreffs der Dauer  
seiner Substanz in der Vergangenheit nicht erforderlich ist,  
dass sie in das Sein (mit ihrer letzten Aktualität) bereits ein-

getreten sei (denn operari sequitur esse). Alles dieses ist, wie du siehst, evident.

An diesem (36, 18) ersten Seienden (der Umgebungssphäre) können anfangs- und endlose Funktionen existieren. Wäre dieses in den Funktionen unmöglich, dann könnte es <sup>5</sup> (das Anfangs- und Endlossein) auch im Seienden (dem Träger) nicht statthaben (quia operari sequitur esse). Jedes Seiende ist von seiner Tätigkeit begleitet (diese ist gleichzeitig mit ihm wie die Wirkung mit der Ursache. Jene Menschen (die Theologen) machten die Unmöglichkeit zu handeln für Gott <sup>10</sup> zu einer ewigen, während sein Dasein zugleich ewig sein soll. (Eine anfangslose Tätigkeit soll Gott also nicht vollbringen können, obwohl sein Dasein anfangslos ist, was obigem Grundsatz über die Harmonie von Sein und Wirken widerspricht.) Dieses ist der grösste Irrtum. Sagt man jedoch das zeitliche <sup>15</sup> Entstehen nach dem Beispiele des Koran von der Welt (allein) aus, so ist dieses eine speziellere Ausdrucksweise als die der Aschariten; denn (nach ihnen) soll die Tätigkeit (Gottes) als solche (also jede) zeitlich sein (so dass die Aschariten einem ganz speziellen Koranausdruck, der sich nur auf die <sup>20</sup> Welt bezieht, eine allgemeine Bedeutung beilegen, eine unberechtigte Interpretationsweise). Das Anfangslossein ist dabei nur insofern denkbar, als die zeitliche Schöpfung und das zeitliche Wirken (Gottes) keinen ersten Moment aufweisen. Aus diesem Grunde, dies ist meine (Averroes 36, 21) Meinung, <sup>25</sup> fällt es den Muslimen schwer, die Welt ewig zu nennen, da doch (nur) Gott ewig ist. Sie verstehen dabei unter ewig etwas, das keine Ursache hat (Verwechslung von Unerschaffensein, das nur Gott zukommt, und Ewigsein, das auch ein ewiges Verursachtsein wie eine ewige Emanation der Welt <sup>30</sup> aus Gott sein kann — anfangsloses Bewirkt- und Verursachtsein). Sogar einige Gelehrte des Islam sah ich, die zu dieser Ansicht neigten (zu dieser Verwechslung — ein Zeichen von mangelndem Verständnis für Philosophie).

Zu dem vierten Beweise, das Mögliche kann nicht zu <sup>35</sup> einem Unmöglichem werden, deshalb muss die Welt endlos dauern (36, 24 = G. 21, 10), bemerke ich (Averroes): Nimmt man an, die Wesensformen wechselten sich an einem einzigen Substrate in ewiger Wiederkehr ab und die Ursache dieser



Aufeinanderfolge sei eine ewige (Gott und die Sphären), dann ergibt sich nichts Unmögliches. Dass dieselbe aber an unendlich vielen Materien oder mit der Art nach unendlich vielen Wesensformen vor sich gehen soll, ist unmöglich. Das Gleiche gilt, wenn man für diesen ewigen Prozess keine ewige Wirkursache oder eine nur zeitliche annimmt. Wenn dabei nämlich unendlich viele Materien existieren, wäre ein aktuell Unendliches gegeben, was unmöglich ist. Noch undenkbarer als dieses ist, dass jene Aufeinanderfolge von vielen, zeitlich entstandenen Wirkursachen ausgehe (ohne eine erste, die dann ausserhalb jener unendlichen Kette stehen muss). Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, dass (in anfangsloser Kette) ein Mensch notwendigerweise aus einem anderen Menschen entstehe, wenn man nicht annimmt, dass dieser Prozess an einer einzigen Materie (also als Kreislauf) stattfinde, so dass die Vernichtung einiger früherer Menschen die Materie für die späteren abgebe. Dabei verhält sich die Existenz einiger früheren wie Wirkursache und Instrument für die (Bildung der) späteren. Alles dieses verhält sich (für die Entstehung eines Menschen) akzidentell (d. h. es sind *causae per accidens*, in denen eine anfangslose Kette möglich ist wie in dem Schulbeispiele von dem Schmiede die Zahl der Hämmer, die er verwendet, für die Herstellung des Schwertes gleichgültig, d. h. akzidentell ist); denn jene Menschen (die anfangslose Kette früherer Generationen) nehmen die Stelle des Instrumentes ein für die ewige Wirkursache. Wenn man diese Voraussetzungen nicht macht, kann kein Mensch durch Vermittelung eines anderen und aus menschlicher Materie entstehen (denn dann würde sich eine Kette von unendlichen Ursachen per se ergeben, und dadurch die Wirkung unmöglich werden, da ihre Herstellung das Durchschreiten eines Unendlichen, also eine unmögliche Voraussetzung erforderte. Jene sekundären Ursachen, die früheren Menschen, können also nur per accidens und in instrumentaler Weise Ursachen sein).

Wenn man alles dieses nicht in der angegebenen Weise (der *causae per se et per accidens*) distinguirt, kann der Spekulierende (37,1) sich bei diesen Problemen nicht von sonst unlösbaren Schwierigkeiten freimachen. Vielleicht wird Gott dich und uns der Zahl derjenigen zuführen, die die

Rangstufe der Gelehrten erreicht haben und den letzten Grund der eigentlichen Wahrheit in den Fragen erkannten: Was ist möglich und notwendig (erlaubt und Pflicht) betreffs der unendlichen Handlungen Gottes zu lehren. Alles, was allzukurz hier entwickelt ist, wird an dieser Stelle nicht klar und muss<sup>5</sup> mit Hilfe der göttlichen Vorsehung nach den Regeln (der Logik) untersucht werden, die die alten Philosophen klarstellten und den Bedingungen, deren Erfüllung sie für die wissenschaftliche Untersuchung voraussetzten. Dabei muss der Mensch die Lehren der sich widersprechenden Philosophen in<sup>10</sup> allen der Untersuchung wertenden Problemen anhören, wenn es seine Pflicht ist, zu den wahren Forschern zu gehören.

Gazali (37, 5 = G. 21, 13; Muséon l. c. 401 f.) antwortet auf die genannten philosophischen Beweise: Auf dieselben haben wir bereits geantwortet. Der neue Beweis des Gale-<sup>15</sup>nus ist folgender: Wenn die Welt eine endliche Dauer hätte, müsste die Sonne abnehmen. Die astronomischen Beobachtungen konstatieren nun aber, dass die Sonne nichts an Grösse verliert. . . — Darauf erwidert Gazali: es können auch andere Arten der Vernichtung als die eines langsamen<sup>20</sup> Abnehmens eintreten. Averroes (37, 5): Gazali bekämpft in dieser Weise die obige Lehre, weil die Konsequenz des konditionalen Syllogismus Galens nicht richtig ist. Es ist nämlich nicht notwendig, dass das zugrunde gehende (Vergängliche) langsam abnehme („welke“); denn das Vergehen trifft manch-<sup>25</sup>mal ein Ding, bevor es abnimmt (in instanti). Die Konsequenz ist aber richtig, wenn man das Vergängliche nach dem natürlichen Verlaufe supponiert und keinen Eingriff nach Art eines Zwanges annimmt. Ferner wird zugegeben (von Galen), dass der himmlische Körper ein Lebewesen sei. Jedes Lebe-<sup>30</sup>wesen geht nun aber in natürlicher Weise zugrunde. Es welkt also hin (nimmt langsam ab), bevor es vernichtet wird. Diese Prämissen geben die Gegner (die Theologen) betreffs des Himmels ohne Beweis nicht zu. Aus diesem Grunde ist der Beweis des Galenus nicht durchaus überzeugend, sondern<sup>35</sup> nur überredend. Das Sicherste in dieser Frage ist folgender Beweis: Ging der Himmel zu Grunde, dann zersetzte er sich entweder in die Elemente, aus denen er gebildet ist, oder in eine andere Wesensform, indem seine jetzige entfernt und eine

andere in seine Materie eingeführt („aufgenommen“) wird. So ereignet es sich bei den Formen der Elemente (Wasser, Luft usw.), indem die einen aus den anderen entstehen, d. h. die vier Stoicheia. Würden die Himmel sich in die Elemente auflösen, dann müssten sie einen Teil einer anderen Welt bilden; denn der Himmel kann nicht aus den Elementen bestehen, die in ihm eingeschlossen, von ihm umschlossen sind. Die sublunaren Elemente verhalten sich nämlich wie ein verschwindend kleiner Teil im Vergleich zu den Sphären, ja sogar wie ein Punkt zum Kreise. — Würden die Sphären aber ihrer Wesensform entkleidet werden und eine andere annehmen, dann gäbe es einen sechsten, dem früheren konträren Körper, der keines der fünf Elemente (Himmel und die vier irdischen) ist. Alles dieses ist unmöglich.

Die Behauptung (des Galenus), dass der Himmel nicht abgenommen habe, ist eine allgemein bekannte Lehre, die jedoch eine geringere Sicherheit als die ersten Denkgesetze besitzt. In dem Buche über den demonstrativen Beweis wurde dargelegt, welcher Kategorie diese Prämissen (die Aussagen des gesunden Menschenverstandes und allgemein geltende Tatsachen) zugehören.

Gazali (37, 17 = G. 21, 20; Muséon 402 Mitte): Die astronomischen Beobachtungen besitzen nicht die genügende Präzision, um eine minimale Abnahme der Sonne konstatieren zu können. Darauf erwidere ich (Averroes 37, 17): Würde die Sonne abnehmen und wäre diese Abnahme seitdem man astronomische Beobachtungen macht, auch nicht wahrnehmbar, so würden infolge derselben doch in der sublunaren Welt solche Körper entstehen, die wahrnehmbar sind. Jedes Abnehmen besteht nämlich darin, dass Teile von dem abnehmenden Substrate zugrunde gehen. Die von demselben sich abtrennenden Teile müssen so, wie sie sind, alle im Weltall verbleiben oder sich in andere Teilchen zersetzen. Daraus ergäbe sich eine sichtliche Veränderung in der Welt, entweder in der Zahl ihrer Teile oder in ihren Qualitäten. Würden die allgemeinen Verhältnisse der Körper sich aber umgestalten, dann müssten auch in ihren Funktionen, den aktiven und passiven, Veränderungen vor sich gehen, besonders in den Sternen wegen der sublunaren Veränderungen. Daraus



kann man sich vorstellen, dass das Vergehen der Himmelskörper die göttliche Weltordnung, die nach philosophischer Lehre hier besteht, auflösen würde. Dieser Beweis erreicht aber nicht die Stufe der demonstrativen Sicherheit (so dass der Einwand Gazalis nicht ganz überwunden ist).<sup>5</sup>

Gazali (37, 23 = G. 21, 2 unt.; Muséon 403) berichtet über den zweiten Beweis der Philosophen für die Unvernichtbarkeit der Welt: Es gibt kein vernichtendes Agens und die Handlung des Vernichtens hat kein reales Objekt, ist also in sich unmöglich und widerspruchsvoll. Darauf antworten wir (Averroes 37, 24). Gazali erwähnt: Die Philosophen argumentieren gegen ihre Gegner ad hominem: Wenn die Welt vernichtet werden kann, muss der Ewige, der zeitlich wirkt, eine zeitlich entstehende Handlung, die des Vernichtens, bewirken. Den gleichen Einwand (der Unmöglichkeit eines zeitlichen Wirkens seitens eines ewigen Agens) erhoben sie auch in dem Probleme des zeitlichen Entstehens der Welt und dort wurden die Akten darüber geschlossen; denn die dortigen Einwände sind dieselben wie die betreffs der Tätigkeit des Vernichtens. Die spezielle Schwierigkeit dieses Problems lautet: Wer die Lehre eines zeitlichen Vergehens (adam zu ergänzen) der Welt aufstellt, muss auch behaupten: Die Tätigkeit der Wirkursache erstrecke sich wie auf ihr Objekt auf das Nichtsein (um dieses Negative positiv zu bewirken, eine *contradictio*), so dass also das Agens ein Nichtsein hervorbringt. Dies ist eine Sache, deren Konzession allen Theologenschulen als höchst verwerflich erschien. Diese Folgerung ergibt sich ad hominem gegen jeden, der lehrt: Die Tätigkeit der Wirkursache (Gottes) erstreckt sich auf das absolute Hervorbringen (der Dinge aus dem Nichts), d. h. das Erschaffen eines Dinges, das vorher nur potenziell existierte, ohne möglich zu sein (so dass es erst in der späteren Zeit möglich, also erschaffbar wurde). Die Wirkursache brachte es dann von der Potenz zur Aktualität, ja sogar vom Nichtsein zum Sein in absoluter Neuschöpfung. Bedenklich ist diese Vorstellung, weil nach philosophischer Lehre die Tätigkeit eines wirkenden Agens nur darin bestehen kann, dass es das potenziell gegebene zur Aktualität umgestaltet (38, 1). Nach ihrer Lehre hat diese Tätigkeit nach beiden

Seiten (dem terminus a quo und ad quem) etwas Reales zum Objekte, sowohl im Erschaffen — sie bringt das Ding von dem potenziellen zum aktuellen Sein (an beiden Punkten ist also ein reales Sein gegeben; denn die Potenz residiert in  
5 einem realen Substrate), so dass sein Nichtsein aufgehoben wird — als auch im Vernichten — sie bringt in ihm das Ding von dem aktuellen Sein zum potenziellen, so dass sein Nichtsein zeitlich auftritt. Andere fassen die Tätigkeit der Wirkursache nicht in dieser Weise auf. Gegen diesen behält  
10 jener Einwand seine Kraft, dass jene Tätigkeit in beiden Fällen zugleich das Nichtsein zum Objekte habe, d. h. im Erschaffen und Vernichten. Da diese Schwierigkeit jedoch bei letzterem offener zu Tage liegt, konnten die spekulativen Theologen sich (in derselben) nicht ihrer Gegner erwehren.  
15 Es ist klar, dass man gegen die Verteidiger dieser Lehre (von der Vernichtung der Welt) ad hominem argumentieren kann: Die Wirkursache muss ein Nichtsein (wie ein reales Objekt) hervorbringen. Wenn nämlich ein Ding von dem Sein zum reinen Nichtsein gebracht (also vernichtet) wird,  
20 so bewirkt das Agens ein reines (absolutes) Nichts und zwar dieses primo et per se beabsichtigend. (Der Wille Gottes wäre also auf das Nichts gerichtet.) Anders verhält sich die Sachlage, wenn das Agens sein Objekt von der aktuellen Existenz zu der potenziellen bringt (es also nur teilweise  
25 und relativ vernichtet, so dass immer ein Substrat übrig bleibt). Das zeitliche Entstehen des Nichtseins ist nämlich in dieser letzten Art die Begleiterscheinung von etwas anderem (einem realen Substrate, das erhalten bleibt). Dieselbe Schwierigkeit lässt sich betreffs des Erschaffens gegen sie vorbringen  
30 (jedoch sind dabei die Termini vertauscht: der negative Terminus ist hier der Ausgangspunkt und der positive der Endpunkt, während bei der Vernichtung der positive den Ausgangspunkt und der negative den Endpunkt bildet). Die Sachlage ist jedoch unklarer. Ist ein Ding real geworden,  
35 dann hat sein Nichtsein aufgehört. Unter diesen Umständen ist also das Hervorbringen nichts anderes als ein Umwandeln des Nichtseins eines Dinges zum Dasein. (Das Objekt ist also zunächst ein non-ens, was jene Schwierigkeit mit sich bringt.) Weil aber das Ziel dieses Prozesses das Hervorbringen

ist, konnten jene (die Theologen) sagen: Die Tätigkeit Gottes hat nur das Hervorbringen (das Verleihen des Seins also etwas Positives) zum Objekte (um auf diese Weise scheinbar jener Schwierigkeit zu entgehen). Dieses konnten sie aber betreffs der Vernichtung nicht sagen, da das Ziel dieses 5 Prozesses („Bewegung“) das Nichtsein ist. Daher können die Theologen (betreffs des Erschaffens) nicht behaupten: Die Tätigkeit Gottes erstreckt sich nicht darauf, das Nichtsein aufzuheben, und sie erstreckt sich nur darauf, einem Dinge das Sein zu verleihen. Dabei ergibt sich, dass das Nichtsein 10 vernichtet wird. Es ergibt sich jedoch gegen die Theologen notwendigerweise ad hominem, dass das Objekt der Tätigkeit Gottes das Nichtsein ist; denn das Sein hat nach ihrer Lehre nur einen Zustand, in dem es absolut vernichtet ist und einen anderen, in dem es aktuell existiert. In diesem letzteren 15 Zustande bildet es nicht das Objekt der Tätigkeit einer Wirkursache (da diese an ihm ihre Tätigkeit bereits vollführt hat). Ebenso wenig ist es dieses als Nichtsein. Es bleiben also zwei Möglichkeiten bestehen: Entweder erstreckt sich auf dieses Ding die Tätigkeit der Ursache oder auf das 20 Nichtsein, so dass dieses in das Sein verwandelt wird. Wer unter Wirkursache dieses versteht, muss es konsequenterweise für möglich halten, dass das Nichtsein in das Sein verwandelt wird und umgekehrt das Sein in das Nichtsein (bei der Vernichtung). Dabei erstreckt sich die Tätigkeit des Agens auf 25 das Umgestalten eines jeden Einzelnen dieser beiden konträren Termini in den anderen.

Alles dieses ist jedoch durchaus unmöglich (38, 16) bei allen in Opposition stehenden Dingen, geschweige denn bei dem Nichtsein und dem Sein. Jene Leute (die Theologen) 30 erkannten von dem Wesen der Wirkursache also nur dasjenige, was der Kurzsichtige erkennt, wenn er den Schatten eines Dinges an Stelle des Dinges selbst sieht, so dass er glaubt, der Schatten des Dinges sei jenes selbst. All diese Schwierigkeiten ergeben sich notwendig für denjenigen, der unter 35 dem Hervorbringen versteht, dass das Ding von einem potentiell existierenden zu einem aktuell existierenden gemacht wird, und unter dem Vernichten das Gegenteil von diesem, nämlich die Veränderung eines Dinges von der Aktualität zur



Potenzialität. Daraus ist zugleich ersichtlich, dass Möglichkeit und Materie für jedes zeitlich entstehende Ding notwendig verbunden sind (so dass also die Materie ebenso ewig ist wie die Möglichkeit des Entstehens der Welt) und dass, wenn ein per se Existierendes (eine Substanz) vorhanden ist, es nicht vernichtet werden, noch auch zeitlich entstehen kann. (Nur dasjenige kann zeitlich werden, das in einer Materie entsteht, also entweder das Kompositum aus Materie und Form oder aus Substrat und Akzidenz. Eine Substanz als solche kann also nicht werden.) Was Gazali von den Aschariten berichtet, ist eine durchaus unhaltbare Lehre. Sie halten es nämlich für möglich, dass eine in sich existierende Substanz zeitlich entstehe, ohne dass sie es für möglich halten, dass diese wieder vernichtet werde (da sie die ewige Dauer der Substanz lehren). Dasjenige, was sich gegen sie betrifft der Tätigkeit des Vernichtens einwenden lässt, gilt ebenso betrifft des Hervorbringens. Jedoch ist es bei dem Vernichteten deutlicher. Aus diesem Grunde kam man zu der fälschlichen Ansicht, dass beide (Hervorbringen und Vernichten) sich in diesem Punkte unterscheiden.

Gazali (38, 23 = G. 22, 10; Muséon 403 unt.) erwähnt sodann die Antwort der einzelnen Theologenschulen auf jene Schwierigkeit, die sich gegen sie betrifft des Vorganges der Vernichtung erhebt. Nach der liberalen Richtung ist diese Tätigkeit etwas Seiendes (indischer Einfluss. Nach dem Systeme der Vaischesika ist das Nichtsein etwas Positives). Gott erschafft die Vernichtung substratlos. Dann wird das Weltall in einem Augenblicke vernichtet (indem das Nichtsein sich zugleich über alle Dinge ausbreitet) und zugleich versinkt das von Gott erschaffene Nichtsein aus sich ins Nichts. Gazali: Das substratlose Nichtsein kann der Welt nicht konträr sein, da die Kontraria an demselben Substrate sein müssen. Das Nichtsein ist, weil unreal, nicht erschaffbar. Ferner lehrt diese liberale Richtung, Gott könne die Substanzen der Welt (die Atome) nicht teilweise vernichten; denn weil das Nichtsein in keinem Substrate ist (wodurch es der einen Substanz näher stände als der anderen und räumlich wäre) verhält es sich (nisbatuhu) zu der Gesamtheit der Körperwelt (der Atome) in der gleichen Weise. (Kein

Atom steht in näherer Beziehung zum Nichtsein als das andere.)

Interessant ist, wie Averroes (38, 25) auf diese un-griechischen, für ihn, den Griechen, ganz unfasslichen Gedanken reagiert: Diese Lehre ist zu dumm, als dass man sich mit ihrer Widerlegung befassen könnte. Vernichtung (fanā, Nirwana, Versinken ins Nichts) und Nichtsein sind zwei gleichbedeutende Ausdrücke. Wenn Gott also kein Nichtsein erschafft (und erschaffen kann), ruft er auch keine Vernichtung hervor. Würden wir die Vernichtung als etwas Reales annehmen, dann wäre die höchste für sie mögliche Stufe (im Sein), dass sie ein Akzidens darstellte. Dass ein solches aber substratlos existieren soll, ist unmöglich (widerstreitet dem Wesen des Akzidens). Wie soll man sich ferner denken, dass das Nichtsein ein Nichtsein kausal bewirke. Alles dieses gleicht der Lehre der oben (als dumm) qualifizierten.

Gazali (38, 5 unt. = G. 22, 18; Muséon 404 Mitte): Nach den Anhängern des Karrám (ca. 880) ist die Tätigkeit des Vernichtens eine Realität, die Gott zeitlich an seiner Substanz hervorruft (Realität der göttlichen Eigenschaften als zeitlich entstehender, sich verändernder und vergehender Inhärenzien, Thesis der Ultraorthodoxen und Anthropomorphisten). Darauf erwidere ich (Averroes 38, 4 unt.): Die Anhänger des Karram glauben, hier handele es sich um drei Dinge, Handelnder (Wirkursache), Handlung — sie wird Hervorbringen genannt — und Objekt der Handlung, auf das sich die Handlung erstreckt. Ebenso glauben sie, es gebe hier einen Vernichter (mu' diman), eine Handlung, das Vernichten, und ein Vernichtetes. Sie glauben dabei, die Handlung sei etwas, das der Substanz des Handelnden inhäriere. Das zeitliche Entstehen solcher Zustände (vielleicht eines solchen Inhärens) im Handelnden bewirkt dabei nicht, dass er (Gott) selbst zeitlich hervor-gebracht ist; denn jenes gehört in die Kategorie der Beziehung und Relation. Das zeitliche Auftreten einer solchen bewirkt aber nicht, dass das Substrat derselben ebenfalls zeitlich entstanden ist (sein muss). Zeitliche Vorgänge, die eine Veränderung des Substrats bewirken, sind nur solche, die die Substanz des Substrates verändern, z. B. von der weissen zur schwarzen Farbe (was von den Relationen also nicht gilt).

Ihre Behauptung, die Handlung inhärierte der Substanz des Handelnden (und habe durch diese ihr Bestehen), ist ein Irrtum. Sie ist vielmehr nur eine Relation zwischen dem Handelnden und seinem Objekte. Bezieht man sie auf das Subjekt, 5 so heisst sie (aktives) Handeln, bezieht man sie auf das Objekt, dann Leiden (Getanwerden). Aus dieser Annahme kann man jedoch gegen die Karramiten nicht ad hominem deduzieren, der Ewige bewirke etwas Zeitliches (denn es sind die zeitlich entstehenden Inbärenzien in Gott, die das Zeitliche bewirken), 10 noch auch der Ewige sei kein Ewiger (denn die Substanz Gottes bleibt immerhin eine ewige, wenn auch zeitliche Akzidenzien an ihr auftreten) wie die Aschariten fälschlich (gegen die Karramiten, die Averroes verteidigt wie ein Löwe einen toten Esel) glaubten. Es lässt sich jedoch gegen sie mit 15 ins Feld führen, dass nach ihren Prinzipien eine Ursache vorhanden sein muss, die noch ewiger als der Ewige ist; denn setzen wir den Fall, ein Subjekt der Handlung habe noch nicht gehandelt und werde dann handeln, ohne dass in dem früheren Zustande des Nichthandelns irgendeine Be- 20 dingung (seitens und) für die Existenz des Objektes unerfüllt gewesen wäre (damit der Einwand ausgeschlossen ist, das Objekt veranlasse Gott, zur Tätigkeit überzugehen), dann ist es offenbar, dass im Momente der Handlung im Subjekte eine Eigenschaft zeitlich auftrat, die vordem nicht bestand. 25 Jedem zeitlich Entstehenden kommt nun aber ein zeitlich erschaffendes Agens (Text: das zeitliche Entstehen; zu lesen: muḥdiṭ) zu. Folglich muss vor der ersten Ursache eine andere liegen (die in Gott die Eigenschaft des zeitlichen Wirkens hervorruft). Diese Kette der Ursachen verläuft nun 30 aber ins Unendliche (was unannehmbar ist).

Gazali (39, 8 = G. 22, 22; Muséon 404 f.): Die Aschariten lehrten: Die Akzidenzien haben nur eine momentweise Existenz. Daher muss Gott auch momentweise das Dasein der Substanzen erneuern, da diese ohne die Akzidenzien nicht existieren können (Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Seins). Die ewige Dauer wird ferner durch die von Gott erschaffene Dauer bewirkt (eine Ideenbildung, wie sie sich bei den Vaischika in der Substanziierung der Vorstellung des Nichtseins findet). Wenn Gott diese Dauer nicht mehr erschafft, ver-



sinkt die Welt ins Nichts. Gazali beruft sich gegen die Lehre von der Momentaneität des Seins auf das Zeugnis der Sinne. Interessant ist es, dass Averroes (39, 8) zufolge einer ganz natürlichen psychischen Projektion hier griechische<sup>1)</sup> (heraklitäische) Gedanken zu sehen glaubt: Diese Lehre ist<sup>5</sup> durchaus hinfällig, wenn auch viele von den alten Griechen (den Vorsokratikern, Heraklit und die Eleaten —; es handelt sich hier jedoch um täuschend ähnliche indische Gedanken) diese Lehre verteidigten, dass sich nämlich die realen Welt-<sup>10</sup>dinge in einem ewigen Flusse befinden. Es sind schier unendlich viele Unmöglichkeiten, die sich gegen diese Lehre vorbringen lassen. Wie kann ferner ein Wirkliches existieren, das aus sich der Vernichtung anheimfällt (die Akzidenzien, die nur momentan existieren), so dass dann durch dessen<sup>15</sup> Vergehen das Sein (der Substanz des Trägers) ebenfalls vergeht. Wenn es nämlich durch sich zugrunde geht, wird (und muss) es auch durch sich existieren (denn so lautet das hier waltende Gesetz: *contrariorum eadem est ratio*; die Kontraria verhalten sich gleich). Dann müsste das in und durch<sup>20</sup> sich existierende Ding zugleich (aus sich) vergehen, was unmöglich ist; denn das Sein ist das Kontrarium des Vergehens. Die beiden Kontraria können nun aber nicht (gleichzeitig und) in derselben Hinsicht einem Dinge anhaften. Was daher reines Seiendes ist, kann nicht vergehen. Wenn sein<sup>25</sup> Dasein nämlich das Nichtsein notwendig zur Folge hat, müssten wir annehmen können, es werde in demselben Augenblicke sein und nicht sein (*secundum idem*; denn die Folge kann und muss gleichzeitig mit dem Dinge existieren). Dieses ist aber unmöglich.

Wenn ferner (39, 14) die Welt Dinge nur durch eine (hin-<sup>30</sup>zugefügte) Eigenschaft bestehen bleiben, die ihrerseits per se besteht, ist dann deren (der Dinge) Nichtexistenz identisch mit ihrem Bestehen (Text: Umwandlung, *baḳā* z. les.), insofern sie (*hija*) seiend oder nichtseiend sind. Es ist nun aber un-

---

1) Derselben Täuschung ist der Schreiber dieser Zeilen unterlegen in seinem Artikel: Die Lehre vom Kumün bei Nazzām ZDMG. Bd. 63 S. 774 Z. 14, wo ebenfalls die indische, nicht die heraklitäische Lehre vorliegt.

möglich, dass die Dinge bestehen bleiben, insofern sie nicht-seiend sind. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass das Bestehen den Dingen zukommt, insofern sie seiend sind (so dass die formale Ursache dafür die Existenz ist, die also 5 per se fortbesteht). Daraus ergibt sich, dass jedes Existierende dauernd bestehen muss, insofern es existiert. Das Nichtsein ist etwas, das von aussen (per accidens) hinzukommt. Welchen Zweck hat es dann, die Frage aufzuwerfen: Bleiben die Dinge durch ein besonderes „Bestehen“ dauernd erhalten? 10 Alle diese Lehren gleichen (in ihrer Falschheit) der Falschheit (dem „Verderben“), die im Verstande liegt (in falschen Voraussetzungen und Mangel an Kenntnis der Logik). Von dieser Schule wollen wir hiermit Abschied nehmen. Die Unmöglichkeit ihrer Lehre ist allzu klar, als dass eine besondere 15 Widerlegung erforderlich wäre.

Gazali (39, 19 = G. 22, 3 u. u. Muséon 405 Mitte). Die vierte Schule, eine andere Gruppe der Aschariten, lehrt: Die Substanzen vergehen, wenn Gott in ihnen die notwendigen Akzidenzien nicht mehr erschafft. Die Akzidenzien haben 20 eine nur momentane Existenz (Lehre der Sautrantika). Darauf erwidere ich (Averroes 39, 19): Die Lehre, die behauptet, die Akzidenzien bleiben keine zwei Zeitmomente hintereinander bestehen (besitzen also nur eine diskontinuierliche Existenz) und ferner die, dass die Existenz der Akzidenzien in den 25 Substanzen eine notwendige Bedingung für die Existenz der Substanzen sei, ist etwas, das wegen seines inneren Widerspruches unverständlich bleibt (wie es bei indischen Gedanken für einen Griechischdenkenden, wie Averroes natürlich ist) und zwar aus folgendem Grunde: Die Substanzen sind eine 30 Bedingung für die Existenz der Akzidenzien, da diese ohne Substanzen, denen sie inhärieren, nicht existieren können. Wenn man also annimmt, die Akzidenzien seien umgekehrt eine Bedingung für die Existenz der Substanzen, so ergibt sich, dass die Substanzen eine Bedingung für die Existenz 35 ihrer selbst sind (ein circulus vitiosus). Es ist nun aber unmöglich, dass ein Ding Bedingung für die Existenz seiner selbst sei. Wie können sie ferner eine Bedingung (für die Existenz) sein, da sie doch selbst keine zwei Zeitmomente hindurch bestehen. Der jetzige Augenblick ist das Ende des

Nichtseins, das (in) an ihm existiert, und zugleich der Anfang des Seienden, das (in) an ihm existiert. In diesem Jetzt muss die Substanz also vergehen; denn dieses Jetzt birgt nichts von dem (vorausgehenden) Nichtseienden, noch etwas von dem Seienden. Existierte in ihm nämlich noch etwas von dem Nichtseienden, dann könnte es nicht das Ende desselben sein. (Die Grenze ist bereits ausserhalb des Begrenzten. Kein Teil des Begrenzten ist innerhalb der Grenze.) Ebenso liegt das Verhältnis, wenn in dem Jetzt ein Teil des (folgenden, von diesem Jetzt begrenzten) Seienden enthalten wäre. Kurz: Was selbst keine zwei Zeitmomente hindurch existiert, wird zu einer Bedingung für die Existenz eines Dinges gemacht, das kontinuierlich zwei Augenblicke hindurch besteht. Dieses ist irrig; denn was selbst kontinuierlich existiert, besitzt in vorzüglicherer Weise die Dauer als das diskontinuierlich (nur momentan) Existierende. Die Existenz des Letzteren ist nur in dem Jetzt, das verfließt, die des Ersteren ist konstant. Wie kann das Verfliessende aber eine Bedingung für die Existenz des Konstanten (das Transeunte eine für die des Permanenten) sein, und wie kann das nur seiner Art nach Konstante (die Akzidenzien, deren Individua momentan immer wechseln, so dass nur ihre Art bestehen bleibt) eine Bedingung für das Bestehen dessen sein, das in seinem Individuum permanent ist (die Substanz). Alles dieses sind dumme Redereien.

25

Wer (39,3 unt.) keine Hyle der werdenden (und veränderlichen) Dinge annimmt, muss wissen, dass das Wirkliche für ihn ein einfaches ist. Eine Veränderung ist dann ausgeschlossen; denn das Einfache kann sich nicht verändern noch in eine andere Substanz verwandeln. Hippokrates lehrt deshalb: Bestände der Mensch aus einem einzigen Dinge, dann könnte er aus sich (per se) keinen Schmerz empfinden, d. h. nicht zugrunde gehen noch sich verändern. Ebenso ergäbe sich, dass er nicht werden könnte. Er müsste vielmehr zu einem Wirklichen werden, das ewig und unvergänglich ist (ein Widerspruch). Was Gazali von Avicenna berichtet, der zwischen zeitlichem Entstehen (der Seelen) und Vergehen (ewige Dauer der Seelen) unterscheidet, ist bedeutungslos.

Gazali (40,2 = G. 23,8, Muséon 406 Mitte) antwortet



den Philosophen: Gott kann durch seinen freien Willen die Dinge vernichten. Darauf erwidere ich (Averroes): Alles dieses ist eine sophistische und heimtückische Lehre; denn die Philosophen leugnen nicht, dass das Nichtsein eines Dinges bei seiner Vernichtung (z. B. des Wassers durch Feuer) eintrete. Jedoch beruht dieses nicht darauf, dass die Tätigkeit des vernichtenden Agens sich auf das Nichtsein als solches bei diesem Dinge richte. Das Objekt dieser Tätigkeit ist vielmehr nur, jenes Ding von dem Aktuellsein zu dem Potentiellsein zu bringen. Dann ergibt sich als Begleiterscheinung das Nichtsein und dessen zeitliches Auftreten. In dieser Weise lässt sich das Nichtsein von seiner Wirkursache ableiten. Daraus, dass das Nichtsein sich aus der Tätigkeit einer Ursache, die sich auf das Reale richtet, (per resultantiam) ergibt, folgt nicht, dass sie das Nichts bewirke, etwa positiv und primo et per se. Als man dem Gazali konzedierte, dass das Nichtsein notwendigerweise sekundär aus der Tätigkeit des vernichtenden Agens folge, leitete er daraus (fälschlich) die Konsequenz ab, es ergebe sich primo et per se aus jener Tätigkeit. Dies ist jedoch nicht möglich; denn die Funktion der Wirkursache bezieht sich nicht auf das Nichtsein als solches, d. h. primo et per se. Wären deshalb (weil ein Vergehen und Entstehen nur an einer Materie statthaben kann) die sinnlichen Dinge einfach, dann könnten sie weder entstehen und vergehen, es sei denn, dass die Kausalfunktion der Wirkursache das Nichtsein primo et per se zum (formellen) Objekte habe. Sie hat es jedoch nur per accidens zum Objekt und in sekundärer Weise, und zwar dadurch, dass sie das actu Existierende in ein anderes verwandelt. Daraus ergibt sich als Begleiterscheinung (nicht primo et per se) das Nichtsein. Wenn sich z. B. das Feuer in Luft verwandelt, ergibt sich als Begleiterscheinung die Nichtexistenz des Feuers. Nach philosophischer Lehre liegt so das Verhältnis in Sein und Nichtsein.

35 Gazali (40, 12 = G. 23, 14, Muséon 406, 3 unt.): Gott kann mit seinem Willen bewirken, dass das Nichtsein über das Wirkliche kommt. Darauf erwidere ich (Averroes; 40, 12): Dass das Nichtsein in dieser Weise zum Sein hinzutrete, ist richtig und identisch mit der Annahme der Philosophen, es

gehe aus der Wirkursache in sekundärer Intention und per accidens hervor. Daraus, dass dieses Nichtsein „hervorgeht“ (von der Ursache irgendwie bewirkt werde) und denkbar sei (wie Gazali betont), folgt aber nicht, dass es primo et per se bewirkt werde. Zwischen der Lehre der Philosophen und der desjenigen, der das reale Eintreten des Nichtseins (als eine *contradictio in adiecto*) leugnet, besteht der Unterschied, dass die Philosophen das Eintreten des Nichtseins durchaus nicht absolut leugnen. Sie bestreiten nur, dass es primo et per se als (intendierte und hervorgebrachte) Wirkung einer Ursache eintreten könne; denn die Funktion einer Ursache kann (da sie positiv ist) konsequenterweise das Nichtsein nicht primo et per se zum Objekte haben. Das Eintreten des Nichtseins geschieht nach ihrer Auffassung nur als Begleiterscheinung der Kausalfunktion, die sich direkt auf das Seiende bezieht (denn zwischen Ursache und Wirkung muss eine Harmonie im Sein bestehen). Jene Schwierigkeiten ergeben sich für denjenigen, der lehrt: das Weltall wird zum absoluten Nichtsein vernichtet.

Gazali (40, 17 = G. 23, 17, *Museon* 407, 7): Man könnte einwenden: es ist das Kontrarium, also etwas Positives, das ein Ding vernichtet, nicht etwa das in sich bestehende, „hinzukommende Nichtsein“ allein. Darauf erwidere ich (Averroes; 40, 18): Dieses ist eine unrichtige Antwort an die Philosophen; denn diese leugnen nicht, dass das Nichtsein „hinzutrete“ (zum Seienden) und von der Ursache bewirkt werde, jedoch nicht als primo et per se intendiert. Letzteres ergibt sich für (und gegen) denjenigen, der annimmt, das Ding verwandele sich („werde überführt“) in das reine Nichts. (Dann muss dieses primo et per se intendiert sein.) Das Nichtsein tritt nach ihrer Lehre vielmehr von aussen zu dem Dinge hinzu, wenn die Wesensform des Vernichteten entfernt wird und eine neue, die konträre, eintritt. Aus diesem Grunde ist die Opposition Gazalis (23, 14) gegen jene Lehre eine berechnete.

Gazali (40, 21 = G. 23, 20, *Museon* 407 Mitte): In dem Kontrarium ist das Nichtsein eingeschlossen. Es kommt also durch die Macht Gottes zu dem Seienden hinzu. Darauf erwidere ich (Averroes; 40, 21): Dass das Nichtsein von aussen hinzukommt, ist begrifflich fassbar und lässt sich von einem

mächtigen Agens ableiten, jedoch nur per accidens, nicht per se; denn das Nichtsein kann nicht Objekt der Tätigkeit eines Wirkenden (einer Ursache) sein, weder das absolute noch auch das relative, das Nichtsein eines Dinges. Der Mächtige (Gott) 5 vermag nämlich nicht das Seiende primo et per se zu einem Nichtseienden zu machen, d. h. das Sein selbst in das Nichtsein direkt zu verwandeln. Jeder, der keine Materie (als Basis des Werdens und Vergehens der Dinge) supponiert, kann sich von dieser Schwierigkeit nicht losmachen, d. h. dass nach 10 seiner Lehre die Kausalfunktion einer Ursache sich auf das Nichtsein erstreckt, und zwar primo et per se. Alles dieses ist evident und erfordert keine lange Darlegung. Aus diesem Grunde lehrten die griechischen Philosophen: Die ersten Prinzipien der dem Entstehen und Vergehen unter- 15 worfenen Dinge sind zwei principia per se, die Materie und die Form, und eins per accidens: die privatio (steresis „das Nichtsein“); denn dieses ist eine Bedingung (die die eigentlichen Ursachen begleitet, ohne selbst zu wirken) für die Entstehung des Zeitlichen, d. h. die Privation muss diesem 20 vorausgehen. Ist dann das zeitlich Entstehende zum Dasein gelangt, hört die Privation auf. Wenn das Ding aber zugrunde geht, tritt die Privation wieder ein. Gazali behauptet: Es ist also durchaus kein Unterschied, ob das Eintretende (durch Gottes Willen Erschaffene) ein Sein oder ein Nichtsein 25 ist. Averroes (40, 4 unt.): Der Unterschied zwischen diesen beiden Vorgängen (Auffassungsweisen) ist sehr bedeutend, d. h. ob man annimmt, das Nichtsein geht aus der Wirkursache in derselben Weise wie das Sein hervor, oder ob man annimmt, das Sein gehe primo et per se hervor, das Nichtsein 30 aber in sekundärer Weise (per accidens), d. h. dass man das zeitlich Entstehende durch Vermittelung irgendeiner Art des Seins aus der Wirkursache ableitet. Dieses besteht darin, dass die Ursache das aktuelle Sein zu einem potentiellen macht und die Entelechie aus dem Substrate entfernt, die einen 35 habitus (ein positives Inhärens) darstellt. Diese Auffassungsweise ist richtig. Auch die Philosophen leugnen nicht, dass in diesem Sinne die Welt vernichtet werden könne, indem sie eine andere Wesensform annehme; denn das Nichtsein verhält sich in diesem Vorgange wie eine Begleiterscheinung und per



accidens (zu der positiven Tätigkeit der Ursache). Unmöglich ist nach den Philosophen nur, dass ein Ding in ein absolutes Nichtsein vernichtet werde; denn in diesem Falle würde sich die Tätigkeit der Ursache primo et per se auf das Nichtsein beziehen. In allen diesen Lehren beging Gazali den Fehler,<sup>5</sup> das per accidens zu Verstehende per se zu nehmen. Dabei schob er ad hominem argumentierend den Philosophen Lehren zu, die sie für unmöglich halten. Die meisten Aufstellungen, die dieses Buch Gazalis birgt sind von dieser Art. Aus diesem Grunde wäre der bezeichnendste Name dieses Buches: 10 „Der innere Widerspruch“ ohne weitere Hinzufügung, oder: „Der innere Widerspruch in den Behauptungen Gazalis“, nicht aber sein jetziger Titel: „Der innere Widerspruch (in den Lehren) der Philosophen“. Der beste Name dieses meines Buches wäre vielleicht: „Der Unterschied zwischen der Wahr- 15 heit und dem inneren Widerspruche in (fi) den Lehren“ (Anspielung auf das Buch Gazalis: „Der Unterschied zwischen Islam und Unglaube“).

---

## Lehren über Gott.

---

### I. Die Natur der schöpferischen Tätigkeit Gottes. 20

Gazali (41, 5 = G. 24, 4, Muséon 1900 Bd. I n. sér. 346) entwickelt die dritte Frage betreffend die Verwirrung (und Vertuschung, Betrug), die die Philosophen lehren, indem sie die Worte gebrauchen: Gott ist Wirkursache und Baumeister („Hersteller“) der Welt. Diese Ausdrücke haben bei ihnen 25 nur eine übertragene Bedeutung, und zwar betreffs des handelnden Subjekts — Gott besitzt nach ihnen keinen freien Willen — der Handlung — diese kann nur zeitlich entstehen, während die Welt ewig sein soll — der Wirkung — aus Gott dem Einzigem kann nur eine Wirkung hervorgehen. Die 30 Welt ist aber aus vielen Dingen gebildet, kann also nicht (direkt) von Gott sein. Darauf erwidere ich (Averroes 41, 7): Dass Gazali für einen Handelnden die freie Wahl als etwas Wesentliches fordert, ist unerhört, und eine Definition des Bewirkers der Welt, die man nicht zugibt, es sei denn, dass 35

ein demonstrativer Beweis dafür besteht oder dass man in dieser Frage aus dem Empirischen auf das Unempirische schliessen darf (Analogieschluss). Wir konstatieren nämlich im Kreise des Empirischen, dass die kausal wirkenden Dinge

5 zwei Gruppen bilden; die eine bewirkt nur ein einziges Ding, und zwar per se, z. B. die Hitze bewirkt Hitze und die Kälte Kälte. Diese nennen die Philosophen Wirkursachen durch Natur (*naturā*). Die zweite Gruppe sind Dinge, die zu einer Zeit ein bestimmtes Ding bewirken, zu einer anderen ein

10 anderes, das Kontrarium. Dieses sind die wollenden und frei wählenden Agenzien. Sie wirken nur auf Grund einer Erkenntnis und mit Nachdenken. Die erste Wirkursache, Gott, ist frei von den Eigenschaften irgendeiner dieser zwei Tätigkeiten, in der Weise wenigstens, wie sie dem vergänglichen

15 Dinge von den Philosophen beigelegt werden (sie kommen Gott nur *eminentiori modo* zu). Der Grund liegt darin, dass der Wollende und der frei Wählende ein Ding entbehrt. Gott mangelt aber kein Ding, das er will. Der Wählende wählt ferner das eine von zwei besten Dingen für sich selbst (da

20 ihm dieses fehlt). Gott bedarf aber keines vorzüglichen Zustandes. Wenn der Wollende sein Objekt erlangt hat, erlischt sein Wille (da er befriedigt ist). Dieser bedeutet daher eine Passivität und Veränderung. Gott ist über diese aber erhaben. Um so mehr ist er frei von einer natürlichen Handlungsweise;

25 denn diese erfolgt mit Notwendigkeit, während sie in der Substanz des Wollenden nicht notwendig ist, sondern eine Vervollständigung bedeutet (nachdem das Wesen bereits fertig konstituiert ist). Die natürliche Tätigkeit geht ferner nicht von einer Erkenntnis aus. Gottes Wirken geht, wie bewiesen

30 wurde, aber von einem Wissen aus. Die Art und Weise, in der Gott handelnd wird, ist an diesem Orte also nicht deutlich geworden, da Gottes Wille kein Gleichnis im Bereiche des Empirischen besitzt. Wie darf man also behaupten: Unter einem Wirkenden versteht man nur einen solchen, der aus

35 Überlegung und freiem Willen handelt. Dann wendet man diese Definition wie ein eindeutiges Gesetz auf das Empirische und Unempirische an. Die Philosophen erkennen diese gleichmässige Ausdehnung der Definition nicht an.

Man wandte dann (von theologischer Seite) gegen sie

ein: „Wenn sie diese Definition (des Handelnden) von Gott nicht aussagen, leugnen sie, dass er ein Handelnder sei. Dieses ist evident.“ Wer einen solchen Einwand macht, ist einer, der betrügt und Verwirrung stiftet, nicht die Philosophen. Betrüger ist nämlich ein solcher, der den Irrtum bezweckt,<sup>5</sup> nicht die Wahrheit. Wenn er sich aber nur irrt, wird er nicht Betrüger genannt. Von den Philosophen ist es aber bekannt, dass sie die Wahrheit erstreben. Ob nun jemand sagt, Gott will mit einem Willen, der dem menschlichen nicht gleicht, und ob er sagt, er erkennt durch ein Wissen, das<sup>10</sup> dem menschlichen nicht gleicht, und: die Art des göttlichen Wissens ist unerfassbar; in derselben Weise ist auch die Art seines Wollens unerkennbar — ein Unterschied besteht darin nicht. (Die Theologen erlauben nun solche Ausdrucksweisen betreffs des göttlichen Wissens. Sie müssen dieselben also<sup>15</sup> auch betreffs des göttlichen Wollens zulassen.)

Gazali (41, 25 = G. 24, 11; Muséon 347, 6): Das Wirken der unbelebten Natur darf kein Handeln genannt werden. Letzteres ist freiwillig. Darauf antworte ich (Averroes): Dieser Beweis enthält zwei Dinge. Erstens: Zu den wirken-<sup>20</sup> den Ursachen wird (nach Gazali) nur ein solcher gerechnet, der nach Überlegung und freier Wahl handelt. Wenn er aber ohne diese handelt, wird er nicht wirkende (handelnde) Ursache genannt. Zweitens: Die Art und Weise, wie nach den Philosophen die Welt aus Gott hervorgehen soll, ist dieselbe<sup>25</sup> Notwendigkeit, mit der der Schatten aus Sonnenlicht und menschlicher Person und das Fallen aus dem Steine resultiert. Diesen Vorgang kann man aber kein „Handeln“ nennen; denn dieses trennt sich nicht von dem handelnden Subjekte. Ich entgegne (41, 3 unt.): Alles dieses ist falsch. Die Philosophen<sup>30</sup> lehren nämlich: Es gibt vier Ursachen: Wirk-, Formal-, Material- und Zweckursache. Wirkursache ist eine solche, die ein anderes Ding von der Potenz zum Akte und vom Nichtsein zum Dasein überführt. Diese Aktualisierung geschieht manchmal mit Überlegung und Wahl, manchmal aus Natur-<sup>35</sup> drang (42, 1). Sie nennen ferner eine Person, die Schatten wirft („bewirkt“) nicht „Wirkursache“ (Handelnden), es sei denn in metaphorischem Sinne; denn der Schatten trennt sich nicht von der Person, während das Bewirkte sich von der



Wirkursache (dem Handelnden) trennt, wie man übereinstimmend lehrt. Die Philosophen sind nun der Ansicht, Gott sei von der Welt getrennt. Folglich gehört er nach ihnen nicht zu dieser Art Ursache (wie Person und Schatten). Eben-  
5 sowenig ist er ein Wirkender nach Art der empirischen Dinge, weder eines wählenden noch eines nichtwählenden. Er ist vielmehr derjenige, der alle diese (sekundären) Ursachen bewirkt und das ganze Weltall von dem Nichtsein zum Dasein bringt (educit) und es erhält in einer vollkom-  
10 mmeren und edleren Art des Wirkens (Handelns) als in den empirischen Ursachen.

Gegen die Philosophen (42, 5) besteht also kein Teil jenes Einwandes (Gazalis) zu Recht, denn sie lehren: Die Tätigkeit Gottes geht von einer Erkenntnis aus und erfolgt ohne  
15 Notwendigkeit (necessitas), die zum Wirken drängte, weder aus (und an) dem Wesen Gottes noch wegen eines aussergöttlichen Dinges, sondern aus reinem Überströmen (seiner Seinsfülle) und selbstloser Freigiebigkeit. Gott ist also konsequenterweise ein Wollender und frei Wählender in der erhabensten  
20 Form des Wollens und Wählens, da ihm kein Mangel (Bedürfnis) anhaftet, wie ein solcher den Wollenden in der empirischen Wirklichkeit begleitet. Dieses ist der Wortlaut des Weisen (Aristoteles), des Führers der Schule (imām alkaum) in einigen seiner metaphysischen Abhandlungen: Manche stellten  
25 die Frage: wie erschuf Gott absolut neu die Welt nicht aus einem Dinge und wie bewirkte er ein ens aus einem non-ens? Wir antworten: In dem Handelnden muss die Kraft der Macht (frei zu handeln) entsprechen, der Wille (wohl zu lesen: die Macht) seinem Willen und der Wille seiner Weisheit.  
30 Andernfalls wäre die Kraft schwächer als die Macht, die Macht schwächer als der Wille, dieser schwächer als die Weisheit. Wenn also eine dieser Kräfte schwächer als eine andere ist, dann besteht zwischen ihnen und uns (den menschlichen Kräften) kein Unterschied. Es haftet ihnen also ein Mangel  
35 an wie uns — eine sehr verwerfliche („unsittliche“) Lehre. Andernfalls befindet sich jede einzelne der göttlichen Kräfte auf dem Gipfel der Vollkommenheit. Wenn er will, hat er die Macht und die Kraft. Sie alle bestehen nach der höchsten Weisheit. Es ereignet sich also, dass er bewirkt, was

er will und wie er es will aus dem Nichts. Man wundert sich darüber (und findet es unfasslich) nur infolge des Mangels in unserer Natur (nach dessen Analogie wir fälschlich auf Gott schliessen).

Aristoteles lehrte weiter (42, <sup>14</sup> vergleiche 42, <sup>8</sup>): Alle Dinge <sup>5</sup> dieser Welt sind sicherlich durch eine Kraft gebunden, die Gott in sie hineingelegt hat. Ohne jene Kraft könnten die Dinge keinen Augenblick bestehen. Dazu bemerke ich (Averroes): Das zusammengesetzte Wirkliche (die Komposita) zerfällt in zwei Gruppen. In der einen ist die Zusammen- <sup>10</sup> setzung eine Bestimmung (ratio), die zu dem Sein der Komposita von aussen hinzutritt (ein Akzidens). In der anderen verhält sich das Sein der Komposita in bezug auf die Zusammensetzung wie das Sein der Materie mit der Wesensform. (Beide existieren nur gleichzeitig und durch die Zusammen- <sup>15</sup> setzung werden beide real. Diese ist also eine wesentliche Bestimmung.) In dieser Art der wirklichen Dinge besteht nach Aussage des Verstandes kein Frühersein ihres Daseins vor der Zusammensetzung (sondern nur Gleichzeitigkeit). Diese ist vielmehr die Ursache für das Dasein des Kompositum. <sup>20</sup> Die Zusammensetzung muss also (als Ursache naturā) dem Dasein des Kompositum vorausgehen. Ist Gott also die Ursache, die die Teile der Welt zusammenfügt — die Existenz der Teile ist in der Zusammensetzung — dann ist Gott notwendigerweise die Ursache ihrer Existenz. Jedes Agens, <sup>25</sup> das Ursache für die Existenz eines Dinges ist, ist nun aber sein Bewirker („Handelnder“, Wirkursache). So muss man die Sachlage nach der Lehre der Menge (der Schule) verstehen, — wenn deren System nach der Meinung des Spekulierenden (des Lesers) richtig ist. <sup>30</sup>

Gazali (42, <sup>20</sup> = G. 24, <sup>22</sup>; Muséon 348) antwortet mit einem Einwande der Philosophen: Jedes durch einen anderen Notwendige ist Wirkung des per se Notwendigen (Lehre Avicennas). Darauf entgegne ich (Averroes): Der Inhalt dieser Worte sind zwei Antworten. Erstens: Alles, was durch <sup>35</sup> einen anderen notwendig ist (necessarium a causa) ist Wirkung des per se Notwendigen (als eines Handelnden). Diese Antwort bildet einen Einwand; denn das necessarium ab alio lässt die Konsequenz nicht ableiten, dass dasjenige, wodurch

seine Existenz notwendig wurde, eine Wirkursache (ein Handelnder) sei, es sei denn, dass man das Wesen des Handelnden (der Ursache) von ihm absolut aussage, d. h. ein Agens, das ein Ding von der Potenz zum Akte hinüberleitet. Die zweite Antwort lautet: Der Ausdruck „Wirkursache“ (Handelnder) verhält sich (nach philosophischer Lehre) wie das Genus. Sie wirkt (in diesem Sinne) weder als wählende noch aus Naturdrang. Diese Auffassung ist richtig und bestätigt sich durch die Definition, die wir von dem Handelnden (der Ursache) gegeben haben. Aus den Worten, die Gazali anführt von den Philosophen, könnte jedoch die falsche Vorstellung entstehen, diese lehrten nicht, Gott sei ein Wollender. Jene Terminologie ist ferner nicht aus sich klar, d. h., dass jedes Wirkliche entweder ein per se oder ein ab alio Notwendiges sei.

15 Gazali (42, 6 unt. = 24, 3 unt.; Muséon 348, 4 unt.) suchte die Philosophen dadurch zu widerlegen, dass er ihre Terminologie als unberechtigt hinstellt. Darauf erwidere ich (Averroes): Die Behauptung Gazalis, nicht jede Ursache wird eine handelnde (wirkende) genannt, ist richtig. Er beweist dieses dadurch, dass die leblosen Tiere nicht wirkend genannt werden. Dieser Beweis ist unrichtig; denn leugnet man, dass die leblosen Dinge wirken (handeln), so leugnet man dadurch nur, dass sie auf Grund vernünftiger Überlegung und freien Willens handeln, nicht, dass sie schlechthin handeln; denn wir finden, dass viele der zeitlich entstehenden Dinge Tätigkeiten ausüben, durch die sie wesensverwandte Dinge von der Potenz zum Akte überführen. So verhält sich z. B. das Feuer, das jedes Feuchte und Trockene in anderes wesensgleiches Feuer verwandelt, und zwar dadurch, dass es dasselbe aus einem Dinge, in dem es potentiell enthalten ist, zur Aktualität hinüberleitet. Alle Dinge, in denen keine Fähigkeit oder Disposition gegeben ist, um die Wirkung des Feuers in sich aufzunehmen, bilden nicht das Objekt der Wirkung des Feuers. Das Feuer bewirkt in ihnen nicht etwas ihm Wesensgleiches. Die Theologen geben nun aber zu, dass das Feuer als Wirkendes (Handelndes) bezeichnet wird, wie wir später auseinandersetzen. Ferner zweifelt kein Mensch daran, dass in den Leibern der Tiere natürliche Kräfte enthalten sind, die die Nahrung zu einem Teile des sich er-



nährenden Tieres machen. Kurz: diese Kräfte leiten (dirigieren) den Leib des Tieres in einer solchen Weise, dass derselbe zugrunde gehen müsste, wenn diese „Leitung“ entfernt würde. So lehrt Galenus. Auf Grund dieser „Leitung“ nennen wir das Tier ein Lebendes. Wenn jene Kräfte aber nicht in ihm<sup>5</sup> vorhanden sind, bezeichnen wir es als ein Totes. Gazali (43, 3 = G. 24, 1 unt.) wendet ein, nur in übertragener Weise würden die leblosen Dinge wirkend genannt. Darauf erwidere ich (Averroes): Wenn man etwas in diesem Sinne wirkend nennt, so bezeichnet man dadurch, dass es die Tätigkeit eines<sup>10</sup> Wollenden ausübt. Für die leblosen Dinge ist dies eine übertragene Ausdrucksweise. Ebenso sagt man, ein Ding erstrebt etwas. Folglich ist es wollend. (Für die unbelebte Natur ist dieses ebenfalls metaphorisch zu verstehen.) Versteht man unter dem Wirken jedoch, dass ein Agens irgendein anderes<sup>15</sup> Ding von der Potenz zum Akte hinüberleitet, so ist es im eigentlichen und vollkommenen Sinne ein Wirkendes. Gazali (43, 5 = G. 25, 2) nimmt die Distinktion der Philosophen nicht an, die lehren, der Begriff Wirken bedeute etwas Universelles, das man in ein frei gewolltes und ein naturnotwendiges Wir-<sup>20</sup>ken einteilen kann. Darauf erwidere ich (43, 6): Die Lehre der Philosophen, das wirkende Agens (derselbe Terminus bedeutet auch Handelnder) sei teils ein wollendes, teils ein nicht-wollendes, ist wahr. Die Definition des Handelnden (Wirkenden) beweist dieses. Gazali vergleicht nun diese Einteilung mit<sup>25</sup> der fingierten, nach der er den Willen einteilt in einen solchen, der auf einer Erkenntnis beruht und einen solchen, der nicht auf Erkenntnis beruht. Dieser Vergleich ist unrichtig; denn in die Definition der frei gewollten Handlung ist der Begriff der Erkenntnis „des wissenden Subjektes“ einge-<sup>30</sup>schlossen. Jene Einteilung ist also durchaus unhaltbar. Die Einteilung des Begriffes des „Wirkenden“ (fail statt alim) schliesst jedoch nicht die Erkenntnis ein; denn manchmal bringt jemand, der keine Erkenntnis besitzt, ein anderes Ding von der Potenz zum Akte. Dieses ist offenkundig. Daher<sup>35</sup> bezeichneten die Gelehrten den Koranausspruch (18, 76): „eine Mauer die zusammenstürzen will“ als einen metaphorischen. Gazali (43, 9 = G. 25, 4; Muséon 349 Mitte): Einen Naturvorgang als „Wirken“ bezeichnen, ist ein Widerspruch.

Antwort des Averroes (43, 10): Keiner zweifelt, dass diese Behauptung irrtümlich sei; denn ein Agens, das ein anderes aus der Potenz zum Akte hinüberleitet, d. h. in ihm etwas „bewirkte“ („handelte“), wird nicht etwa metaphorisch, sondern im eigentlichen Sinne Wirkender („Handelnder“) genannt, weil die Definition des „Wirkenden“ auf ihn passt. Die Einteilung des „Wirkenden“ in einen aus Naturdrang und einen aus freiem Willen Wirkenden ist keine äquivoke, bei der nur der Name, nicht die Sache gemeinsam ist, sondern die eines Genus (in seine Arten, also eine univoke). Deshalb ist die Behauptung des Einwendenden richtig: es gibt zwei Wirkende, einen aus Naturdrang und einen aus freiem Willen. In diese beiden Arten wird nämlich das Agens eingeteilt, das ein anderes Ding von der Potenz zum Akte bringt.

15 Gazali (43, 14 = G. 25, 8, Muséon 349 unt.): Ebenso metaphorisch ist es zu sagen: er sprach mit seinem Kopfe (nickend) und sah mit seinem Herzen, als: er wirkte ohne Willen. Averroes (43, 15): Dieses ist ein Stein des Anstosses („schlüpfriger Boden“), der von demjenigen in den Weg gelegt wird, der ein Mann der Wissenschaft sein will, indem er mit solchen falschen Vergleichen kommt und eine trügerische Ursache dafür angibt, dass man verschiedener Meinung darin sei, das Wirken in ein natürliches und gewolltes einzuteilen. Keiner sagt nämlich: jemand sah mit seinem Auge und mit einem anderen Organe (als ob es sich um zwei Arten des einen Genus: Sehen handele). Gazali glaubt, dieses sei eine eigentliche (primo et per se) Einteilung des Sehens. Man sagt: er sah mit seinem Auge, indem man das eigentliche Sehen hier als selbstverständlich voraussetzt, und es ausschliesst, dass es 30 in übertragenem Sinne verstanden werde. Wenn nach dem Zusammenhange ersichtlich ist, dass es sich um den eigentlichen Akt des Sehens handelt, hält es der Verstand deshalb für eine Tautologie, die Bestimmung „mit dem Auge“ hinzuzufügen. Wenn jemand aber sagt: „Er wirkt aus Naturdrang“ oder: „Er wirkt aus freiem Willen“, so widerspricht kein vernünftiger Mensch dem, dass diese Einteilung eine solche des Verstandes (also eine sachliche, univoke, eventuell: der Handlung) ist. Würden die Ausdrücke sich gleichstehen (in bezug auf die Tautologie): er wirkte durch seinen Willen,

und: er sah mit seinem Auge, dann wäre es eine Metapher zu sagen: er wirkte aus Naturdrang. Das natürliche Wirken ist nun aber bekanntlich sicherer („positiver“) als das durch freien Willen; denn der aus Naturdrang Wirkende handelt konstant („bewirkt keine Unordnung“) und immer (gesetz-<sup>5</sup>mässig), während der durch freien Willen Handelnde („Wirkend“) sich anders verhält. Daher können die Gegner der Philosophen das Argument nicht gegen diese umkehren und sagen: Der Ausdruck: er wirkte aus Naturdrang, steht (als univoker) dem andern gleich: er sah mit seinem Auge, und <sup>10</sup>der entgegenstehende: er wirkte aus freiem Willen ist ein metaphorischer (äquivoker), besonders nach der Lehre Ascharis, nach der der Mensch keine freie Handlung (iktisāb) besitzt noch ein Wirken, das auf die Dinge der Welt einen realen Einfluss ausübt. Wenn sich daher der in der empirischen <sup>15</sup>(aussergöttlichen) Welt gegebene Wirkende so verhält, wie kann dann in aller Welt behauptet werden: Der im eigentlichen Sinne Wirkende in der unempirischen Welt ist ein solcher, der auf Grund einer Erkenntnis und eines Willensentschlusses handelt. 20

Gazali (43, 6 unt. = G. 25, 12, Muséon 350, 7): antwortete im Sinne der Philosophen: Es handelt sich um einen leeren Wortstreit. Darauf antwortete ich (Averroes): Dieser Beweis ist ein allbekannter (auf den gemeinen Menschenverstand begründeter). Man nennt ein Agens, das eine Kausalwirkung <sup>25</sup>auf ein Ding ausübt, auch wenn jenes keine freie Wahl besitzt, einen Wirkenden im eigentlichen, nicht im übertragenen Sinne. Die Antwort Gazalis ist also eine rein dialektische, die keiner Widerlegung wert ist.

Gazali (43, 4 unt. = G. 25, 17, Muséon 350 unt.): Han-<sup>30</sup>delndes Subjekt (das verantwortlich ist — derselbe Terminus bedeutet auch Wirkursache, Agens, daher die Unklarheit bei Gazali) heisst nur der Wollende, z. B. der einen Menschen ins Feuer wirft, nicht z. B. das Feuer. Averroes: Diese Antwort ist die Tat von bösen Menschen, die einen Irrtum nach dem andern <sup>35</sup>absichtlich aufstellen. Gazali steht zu hoch, um so etwas aus sich ausführen zu können. Vielleicht drängten ihn seine Zeitgenossen dazu, dieses Buch zu schreiben, damit er den Verdacht von sich abwende, als ob er selbst der Ansicht



der Philosophen sei (was Averroes von Gazali annimmt). Die Handlung leitet nämlich kein Mensch von dem Werkzeug ab, sondern nur von dem ersten Beweger. Wer jemanden durch Feuer tötet, ist das eigentliche Subjekt der Handlung („die Wirkursache“), während das Feuer nur das Werkzeug der Handlung ist. Wenn das Feuer aber jemanden verbrennt, ohne dass ein Mensch mit seinem freien Willen dabei im Spiel ist, wird keiner sagen: das Feuer verbrannte ihn in methaphorischem Sinne. Das eigentliche Wesen dieses Fehlschlusses Gazalis besteht darin, dass er von dem, was man als zusammengesetzt betrachtet, auf das Einfache, Atomistische, nicht Zusammengesetzte schliesst. Dieses ist aber ein logischer Ort für Sophisten, ähnlich dem, dass man einen Neger als an den Zähnen weiss bezeichnet und dann von ihm aussagt, er sei schlechthin weiss. Die Philosophen lehren: Gott ist nicht schlechthin ein Wollender; denn er wirkt durch ein Wissen und aus einem Wissen. Von den beiden konträren Arten des Handelns (nach dem Willen und dem Wissen) handelt er nach der vorzüglicheren Art (fi 'lain), obwohl beide möglich sind. (Gott kann also auch als ein Wollender bezeichnet werden.) Die Philosophen lehren nur: Gott will nicht nach Art eines menschlichen Willens.

Gazali (44, 5 = G. 25, 25, Muséon 351 Mitte) antwortet im Sinne der Philosophen: Gott bewirkt die Welt bedeutet, er ist Ursache ihrer Existenz, wie die Sonne Ursache des Lichtes im Weltall. Averroes: Der Inhalt dieser Worte ist eine Konzession der Lehre der Gegner (der Philosophen), dass Gott kein „Handelnder“ (Wirkender), sondern eine derjenigen Ursachen ist, die für die Vollendung eines Dinges unumgänglich notwendig sind. Diese Antwort ist eine schlechte; denn aus ihr ergibt sich gegen die Philosophen ad hominem, dass der Erste (Gott) nach Art der Wesensform des Weltalls ein erstes Prinzip (des Seins) sei, wie z. B. die Seele ein erstes Prinzip des Leibes ist. Dieses behauptet nun aber keiner der Philosophen.

Gazali (44, 9 = G. 25, 4 unt., Muséon 351 unt.) antwortet den Philosophen: Nur um den Muslimen schön zu tun und ihnen zu schmeicheln, gebraucht ihr das Wort „Schöpfer“ und „Bildner“ der Welt. Im Grunde seid ihr keine Muslime.

Darauf erwidere ich (Averroes): Dieser Beweis bestände gegen die Philosophen zu Recht, wenn sie eure (theologischen) Thesen aufstellten; denn gegen die Theologen lässt sich deduzieren, dass nach ihrer Annahme die Welt keinen Schöpfer habe, weder einen der aus Naturdrang, noch einen der aus freiem Willen schafft. (Das erstere leugnen sie direkt, das zweite ist unmöglich, da der freie Wille für Gott Unvollkommenheiten bedeutete.) Kein Agens („Ding“) kann aber ausser in diesen beiden Weisen tätig sein (non datur tertium). Was Gazali also vorbrachte, enthüllt nicht etwa den Betrug der Philosophen (in deren Terminologie), sondern schiebt diesen nur solche Lehren zu, die sie nicht verteidigen.

Gazali (44,12 = G. 26,1, Muséon 352,5): Zum Wesen des Wirkens (Handelns, Erschaffens) gehört die Zeitlichkeit des Entstehens der Wirkung. Nach den Philosophen ist die Welt aber ewig. Folglich können sie von keinem „Wirken“ Gottes reden. Darauf erwidere ich: Die Welt könnte nicht „bewirkt“ sein, wenn sie aus sich ewig wäre (nicht durch einen anderen, der sie ewig hervorbringt) und als Unbewegliches existierte; denn jede Bewegung ist aus zeitlich entstehenden Teilen zusammengesetzt. Ist die Welt aber in dem Sinne ewig, dass sie sich immer im zeitlichen Entstehen befindet (indem jeden Tag eine neue Bewegung der Sphären eintritt) und dass dieses zeitliche Werden keinen ersten Moment besitzt, noch ein Ende (also ewig ist), dann ist Gott ein „Wirkender“ zu nennen. Wer nämlich das zeitliche Entstehen ewig verleiht, verdient im vorzüglicheren und berechtigteren Sinne den Namen eines (zeitlich) Wirkenden (Text: des zeitlichen Hervorbringens, Dittographie) als derjenige, der das zeitliche Entstehen nur in endlicher Kette (nicht anfangslos) bewirkt. In diesem Sinne ist also die Welt von Gott zeitlich hervorgebracht und der Name des zeitlichen Entstehens kommt ihr in noch treffenderem Sinne zu, als der der Ewigkeit (die eigentlich nur von Gott dem per se Ewigen gilt). Die Philosophen nannten nur deshalb die Welt eine ewige, da sie den Ausdruck des zeitlich Erschaffenden (für Gott) vermeiden wollten, der einen Wirkenden bedeutet, der aus einem Stoffe bildet innerhalb der Zeit (für Gott also undenkbar) und nach dem Nichtsein. (Gazali hatte sich mit seinem Einwande eine

grosse Blösse gegeben. Um diese auszunutzen, geht Averroes auf seine Ideen ein und zeigt, dass das Annehmbare von ihnen nicht den Theologen, sondern den Philosophen zufällt. Er hätte die Voraussetzungen Gazalis ebenfalls leugnen können. Dann wäre aber sein Triumph über den Gegner nicht so eklatant gewesen.)

Gazali (44, 17 = G. 26, 5, Muséon 352 Mitte) antwortet, die Partei der Philosophen zu Worte kommen lassend: Die Tätigkeit des Hervorbringenden erstreckt sich bei der zeitlichen Schöpfung nicht auf das vorhergehende Nichtsein — da dieses kein Objekt einer Tätigkeit bilden kann — noch auf Sein und Nichtsein zusammen, sondern nur auf das (entstehende) Sein. Dass das Nichtsein also vorhergeht, ist eine Bestimmung, die sich im Erschaffen ausschalten lässt. Damit haben wir die ewige Schöpfung. Nur das Sein der Wirkung tritt zum Schöpfer in eine Beziehung. Nimmt man diese als ewig an, so ist der Schöpfer nur noch in um so höherem Sinne wirkend, als wenn er nur zeitlich schafft, wie es die Theologen behaupten. Darauf erwidere ich (Averroes 44, 18): Diese Argumentation stammt von Avicenna, der die Philosophen verteidigen will. Sie ist aber eine sophistische. Am meisten hinfällig ist ein Punkt von ihr, der jene spezielle Einteilung zur Folge hat. Er lehrt: Der Wirkende erstreckt sich in seiner Tätigkeit an dem zeitlich Entstehenden entweder auf das Sein oder das vorhergehende Nichtsein als solches oder (au statt an) auf beide zugleich. Unmöglich (muḥāl st. ḥāl) ist es nun, dass er sich auf das Nichtsein (als sein Objekt) erstreckt; denn der Wirkende verursacht kein Nichtsein. Aus diesem Grunde ist es ebenfalls unmöglich, dass er sich auf beide zugleich bezieht (da das Nichtsein auch hier wieder Objekt wird). Es bleibt also nur der dritte Fall übrig, dass er sich auf das Sein erstreckt. Das zeitliche Erschaffen besteht nun aber in nichts anderem, als dass die Tätigkeit (Gottes) sich auf das Sein bezieht, d. h. diese ist nichts als ein Verleihen des Seins. Darin steht nun aber dasjenige Sein, dem ein Nichtsein vorausgeht und dem keines vorausgeht, gleich. (Folglich kann diese Tätigkeit Gottes auch ewig sein, quod erat demonstrandum.)

Der Grund (44, 23) des Irrtums in dieser Argumentation



liegt darin, dass die Tätigkeit des Wirkenden sich nur im Zustande des Nichtseins (des Objektes) auf das Sein erstreckt (um dieses dem Objekte zu verleihen). Dieses ist aber das potentielle Sein. Auf das aktuelle Sein als solches erstreckt sie sich nicht (da dieses nicht mehr bewirkbar ist)<sup>5</sup> noch auch auf das Nichtsein als solches (was eine *contradictio* bedeutete), sondern auf das unvollkommene (potentielle) Sein, das von Nichtsein (*Steresis*) begleitet ist. Auf das Nichtsein erstreckt sie sich nicht, da dieses nicht aktuell ist (jedes Objekt aber irgendwie aktuell sein muss), noch auf das Sein,<sup>10</sup> dem kein Nichtsein anhaftet; denn alles vollkommene (aktualisierte) Sein bedarf keiner hervorbringenden Tätigkeit noch eines das Sein verleihenden Prinzipes. Das von Nichtsein begleitete Sein existiert aber nur in dem Augenblicke, in dem das hervorbringende Agens zeitlich entsteht. (Agens und<sup>15</sup> Objekt müssen gleichzeitig gegeben sein. Ist das Agens ewig, dann auch sein Objekt. Ist dieses zeitlich, dann kann das Agens nur zeitlich sein; denn vorher wäre es zwecklos. Es gibt aber nichts Zweckloses in der Natur.) Daher kann man sich aus dieser Schwierigkeit nur dadurch loswinden, dass<sup>20</sup> man die Welt als von Ewigkeit und in alle Zukunft mit Nichtsein (*Steresis*, *privatio*) verbunden annimmt, wie dieses bei der Bewegung der Fall ist. Diese erfordert ewig einen Beweger. Die wahren Forscher unter den Philosophen sind der Überzeugung, dass dieses das Verhältnis der höheren Welt (der<sup>25</sup> Sphären) zum Schöpfer (als dem unbewegten Beweger) ist (da die Himmelskörper ihrer Unselbständigkeit wegen beständig von einem Beweger abhängig sein müssen). Um wieviel mehr gilt dieses (die Abhängigkeit von einem „Wirkenden“, von Gott) für die niedere Welt (deren Unselbständigkeit noch<sup>30</sup> grösser ist). Dadurch unterscheiden sich die Objekte der Schöpfung (die beständig einen Schöpfer erfordern; *conservatio rerum in esse est creatio continuata*) von denen der Kunst; denn diese sind, nachdem sie hergestellt wurden, nicht mehr (*lā* zu *erg.*) mit Privation (Nichtsein) ver-<sup>35</sup> bunden, auf Grund dessen sie eine Wirkursache erforderten, durch die sie im Sein erhalten würden (sondern sie bestehen aus sich).

Gazali (44, 2 unt. = G. 26, 14; *Muséon* 353 Mitte): Er-

schaffen ist die Beziehung dessen, dem das Sein verliehen wird, zur Quelle des Seins. Sein Objekt ist also das Seiende. Averroes: Vielleicht verhält sich die ganze Welt so (dass sie als Seiendes in absoluter Beziehung zu Gott steht, ohne  
5 dass die Bedingung des vorhergehenden Nichtseins gestellt wird, — also in ewiger). Jene Lehre ist aber unrichtig, dass die Tätigkeit des Hervorbringens seitens Gottes sich als Objekt auf das Seiende als solches, d. h. als aktuelles erstrecken soll, in dem kein Mangel ist noch eine Potenz. Man müsste  
10 sich denn denken, die Substanz des Seienden befinde sich in dem Zustande des Hervorgebrachten. Ein solches, ein Bewirktes, kann aber nur auf einem hervorbringenden Prinzipie beruhen, einem Wirkenden. Ist diese Bestimmung des esse productum a producente ein zu seiner Substanz (Wesen) hin-  
15 zutretendes Moment (ein Akzidens), dann ergibt sich nicht die Konsequenz: Wenn die Beziehung zwischen dem producens und dem productum aufhört, erlischt auch das Sein (des productum). Ist jene Bestimmung aber kein hinzutretendes, akzidentelles Moment, sondern befindet sich das Wesen des  
20 Geschöpfes („seine Substanz“, *ousia*) in dieser Beziehung, d. h. in dem esse productum (zu dem producens), dann wird einer Lehre das Tor geöffnet, die Avicenna vertritt (dass die schöpferische Tätigkeit ununterbrochen fort dauern muss zur *conservatio rerum in esse*). Für das Weltall ist dieses unmög-  
25 lich; denn es existiert nicht als („in dem Kapitel der“) Relation, sondern nur als „Substanz, der die Relation wie ein äusseres Akzidens zukommt. Vielleicht ist es dieses, was Avicenna sagen wollte. Betreffs der Wesensformen der Himmelskörper und der unkörperlichen, „erkennbaren“ Formen (Geister)  
30 ist dieses richtig. Die Philosophen lehren dieses. Es wurde nämlich bereits festgestellt, dass im Weltall unkörperliche Formen (Ideen Platons, Geister, Engel) existieren, deren Existenz identisch ist mit dem Begriffe von ihnen (sie sind reine Formen, zu deren Erkenntnis es keiner Abstraktion bedarf.  
35 Ihr Einzelwesen steht einer Spezies der materiellen Dinge gleich). Nur aus dem Grunde ist das Wissen in der materiellen Welt vom Gewussten verschieden, weil dieses in einer Materie vorhanden ist (durch die es individualisiert wird. Dadurch entstehen in einer Spezies viele Individua, und die Materie

muss abstrahiert werden, wenn das Wesen erkannt wird. Ohne die Materie ist also das Erkannte identisch mit dem ausserhalb des Erkennenden befindlichen Objekte, was den Inhalt angeht.)

Gazali (45, 9 = G. 26, 24; Muséon 354, 12): Der formelle 5 Gesichtspunkt, unter dem die Tätigkeit des Wirkenden sich auf das zu erschaffende Objekt erstreckt, ist das zeitliche Entstehen desselben, nicht seine Existenz. Das Vorhergehen des Nichtseins ist nur eine Bedingung. Averroes (45, 10): Diese ganze Darlegung ist richtig; denn die Tätigkeit des 10 Wirkenden bezieht sich auf das Objekt als bewegtes. Die Bewegung, die von der Potenz zum Akte führt, wird nun aber zeitliches Entstehen genannt. So lehrt Gazali: Das Nichtsein (Privation) ist eine der Bedingungen, dass die Bewegung aus dem Beweger entsteht. Eine Bedingung verhält 15 sich nun aber nicht so (wie zwei konträre Objekte), dass, wenn die Funktion der Ursache sich nicht auf sie selbst erstreckt, sie sich auf ihr Kontrarium erstrecken müsste, wie Avicenna deduzierte (wenn Gott nicht mehr das Sein bewirkt, tritt das Nichtsein ein, d. h. „bewirkt“ er das Nichtsein). 20 Nach der Lehre der Philosophen existieren jedoch Dinge, deren spezifische und wesentliche Differenzen in der Bewegung liegen, z. B. die Winde und ähnliche Dinge. Die Himmel und die unter ihnen befindlichen Körper gehören zu diesem Genus der Dinge, deren Existenz in der Bewegung liegt. Dann 25 befinden sie sich also in einem beständigen anfangslosen und ewig dauernden zeitlichen Werden (da die Natur der Bewegung darin beruht, dass sie in jedem Momente neu entsteht). Das ewige Seiende besitzt nun aber in vorzüglicherer Weise das Sein als das nichtewige. Ebenso gilt: das von 30 Ewigkeit zeitlich Entstehende (z. B. eine anfangslose Bewegung) ist der Bezeichnung: „zeitlich Entstehendes“ würdiger als das in einer bestimmten Zeit Werdende. Besässe das Weltall nicht diese Eigenschaft, dass seine Substanz (Wesenheit) in der Bewegung (per se) begriffen ist, dann erforderte es zu 35 seiner Erhaltung keines Schöpfers, nachdem es einmal ins Dasein getreten ist. Ebenso wenig erfordert das Haus die Existenz (und beständige Kausalwirkung) des Baumeisters, nachdem es einmal fertig hergestellt wurde. (Diese Konsequenz



ergibt sich für Averroes aus seiner Leugnung der Kontingenz. Das Erschaffen scheint nach ihm ein Bauen, Zusammenfügen von Elementen zu sein, die ihrerseits notwendig existieren. Eine Schöpfung in dem Sinne der Verleihung des Daseins scheint dann ausgeschlossen zu sein, obwohl er sie 42, 4 deutlich lehrt. Dort wird die Welt durch Gott aus dem Nichtsein zum Dasein gebracht. Die Erklärung dieser Schwierigkeit findet sich 46, 18 = hier 154.)

Anders verhält es sich, wenn die Welt, wie Avicenna es beweisen wollte, ein *relatum* ist (so dass die Welt nur eine Relation ist, deren anderer Terminus Gott ist — ja sogar nur eine unilaterale Relation, deren einziger Terminus der des Erkennens resp. Wollens Gottes ist. Indem Gott eine geistige Form, einen Engel, erkennt, existiert derselbe. Erkenntnisform und reale Wesenheit fallen dann zusammen. In Dingen, deren Einzelwesen identisch ist mit ihrer Spezies, ist dieses denkbar, in materiellen Dingen der sublunaren Welt nicht). Wir haben bereits gezeigt, dass dieses betreffs der Wesensformen der Himmelskörper wahr ist. Wenn sich die Sachlage aber so verhält, bedarf die Welt aus zwei Gründen der Präsenz ihrer Wirkursache (Gottes) als solcher, nämlich insofern die Substanz der Welt sich in Bewegung befindet, und weil ihre Wesensform, durch die sie Bestand und Dasein besitzt, zu der Natur (Kategorie) der Relation gehört, nicht der der Qualität, d. h. zu den „äußeren Formen“ (Dispositionen) und Habitus, die man in der Qualität (als erste Art derselben) aufzählt. Jedes Ding, dessen Form in dieses Genus (der Relation) gehört, wird zur Relation gerechnet (die sich beständig erneuert). Wenn diese existiert und fertig hergestellt ist, erfordert sie beständig der Wirkursache (da ihr Wesen nur in der Abhängigkeit von Gott besteht. *Conservatio rerum est creatio continuata*. Wird die Welt als eine in sich unabhängige Substanz aufgefasst, bei der die Beziehungen zu Gott nur ein *Akzidens* ist, dann bedarf sie nicht der beständigen Einwirkung Gottes). Alles dieses möge dir den Zweifel und die Ratlosigkeit in diesen Problemen heben.

Gazali (45, 2 unt. = G. 27, 1, *Muséon* 355, 4) wendet im Sinne der Philosophen ein: Gott und Welt verhalten sich kausal wie die Hand, die das Wasser bewegt: Ursache und Wirkung sind gleichzeitig und unzertrennlich. Averroes

(45, 1 unt.): Dass die Bewegung gleichzeitig mit dem Beweger existiert, ist richtig. In den Fällen, dass ein ruhendes Wirkliche gleichzeitig mit seinem Hervorbringer existieren soll, oder ein Ding, das sich weder in Ruhe noch in Bewegung befinden kann (ein Geist), wenn man es mit dieser Eigenschaft behaftet (wohl: verursacht zu sein) annimmt, ist diese Lehre nicht richtig (denn es erfordert nicht die permanente Einwirkung der Ursache, sondern besteht aus sich ohne die *conservatio rerum in esse a Deo*). Daher existiert diese Beziehung also nur zwischen dem Wirkenden (Gott) und (wa)<sup>10</sup> der Welt, insofern diese bewegt ist (und die Bewegung in jedem Augenblick von Gott neu bewirkt wird). Dass bei jedem Wirklichen die Tätigkeit (des Hervorbringens) mit seiner Existenz gleichzeitig ist, hat ebenso seine Richtigkeit. Jedoch ist diese Kausalwirkung, sei sie nun eine natürliche<sup>15</sup> oder willkürliche, ein für das Wesen des Dinges äusseres Akzidens oder ein aussenstehendes Ding. (Bei Gott ist das Wirken jedoch mit dem Wesen gegeben. Um wieviel mehr muss also in ihm die Tätigkeit ebenso wie sein Wesen ewig sein.) Betrachte, wie die Anhänger Ascharis ein ewig Seiendes<sup>20</sup> supponierten und dann leugneten, es könne in seiner ewigen Existenz (ewig) wirken. Dann (in der Zeit) hielten sie sein Wirken für möglich, so dass sein ewiges Dasein in zwei Teile zerlegt wurde, eine Vergangenheit und eine Zukunft. Für die Philosophen ist dieses alles Dummheit und Verwirrung<sup>25</sup> der Begriffe.

Gazali (46, 6 = G. 27, 7, Muséon 355 unt.): Eine eigentliche Tätigkeit, wie man sie Gott in der Schöpfung beilegen muss, kann nur eine zeitliche Wirkung erzeugen. Averroes: Diese Ausführung nimmt an, die Philosophen verständen unter<sup>30</sup> dem Wirken Gottes, dass er Ursache der Welt sei. Die Ursache ist dann gleichzeitig mit der Wirkung. Dieses wäre zugleich ein Rückzug der Philosophen von ihrer ersten Position; denn die Wirkung erfolgt nur dann mit Notwendigkeit aus der Ursache, wenn diese sich wie die Form oder das<sup>35</sup> Ziel verhält, nicht aber wenn sie eine Wirkursache (solange sie noch keine *causa adaequata*) ist. Manchmal existiert vielmehr die Ursache ohne die Wirkung (wenn z. B. noch eine Bedingung unerfüllt geblieben ist). Gazali verhält sich

dabei wie der Verwalter, der seinem Auftraggeber Dinge eingesteht, die jener ihm nicht erlaubt. Die Philosophen sind vielmehr der Ansicht, die Welt habe eine Wirkursache, die von Ewigkeit und in alle Ewigkeit wirkend sei, d. h., die die Welt ewig aus dem Nichtsein zum Sein bringt. Im Altertum wurde diese Frage zwischen der Schule des Aristoteles und der des Plato ventilirt. Plato lehrte, die Welt ist zeitlich entstanden. Deshalb besteht bei ihm kein Zweifel, dass er eine Wirkursache und einen Demiurg für die Welt annimmt. Weil aber Aristoteles die Welt als ewig bezeichnet, erheben die Anhänger Platos gegen ihn Schwierigkeiten, wie die oben genannten, z. B. es ist nicht ersichtlich, dass die Welt einen Demiurg besitze (da ein solcher nur zeitlich wirken könne). Daher mussten die Aristoteliker in der Weise Rede und Antwort stehen, dass sich herausstellte, Aristoteles habe einen Demiurg und eine Wirkursache der Welt angenommen. An seinem Orte wird dieses erklärt werden. Der Grundgedanke ist folgender: Nach der Lehre der Aristoteliker verhält sich die Bewegung in den himmlischen Körpern so, dass durch dieselbe deren Existenz konstituiert wird. Dasjenige Prinzip, das also die Bewegung verleiht, ist zugleich auch im eigentlichen Sinne Wirkursache der Bewegung. Da ferner die Existenz der Himmelskörper nur durch die Bewegung ihre Vollkommenheit erlangt, ist also das Agens, das die Bewegung verleiht, zugleich die Wirkursache der Himmelskörper selbst. (Auf diese Weise ist es verständlich, dass Gott das Sein der Welt schafft, indem er nur die Bewegung hervorruft, dass also der erste Bewegter zugleich der Verleiher des Seins ist, vgl. 45, 9 die Antwort Averroes').

Sodann ist nach philosophischer Lehre ersichtlich, dass Gott der Verleiher der Einheit ist, durch die die Welt eine einheitliche und einzige wird, und zugleich derjenigen Einheit, die eine Bedingung für die Existenz des Kompositums ist. Er verleiht ebenfalls (das, was für das Kompositum wesentlich ist) die Existenz der Komponenten („Teile“) aus denen die Zusammensetzung entsteht, denn diese ist die Ursache jener. (Wer also dieses bewirkt, bewirkt indirekt per consequentiam auch jene) wie klargestellt wurde. So verhält sich das erste Prinzip zum Weltall als Ganzem. (Es ist per se et



primo nur der erste Bewegter, per consequens aber auch der Verleiher des Seins, der Schöpfer.) — Die (theologische und zugleich philosophische) Behauptung, die Tätigkeit (das Wirken) entstehe zeitlich, ist richtig; denn sie ist eine Bewegung. Das Prädikat „Ewigkeit“ bedeutet bei ihr, dass sie weder einen <sup>5</sup> ersten, noch einen letzten Moment habe. Die Philosophen verstehen deshalb unter dem Ausdruck: „die Welt ist ewig“, sie bilde eine Kette ewiger Dinge, die ihr in der Vergangenheit vorausgehen, weil sie eine Bewegung sind (und daher zugleich zeitlich — in ihren Teilen — als auch ewig — in <sup>10</sup> ihrer Kollektivität — sein kann). Weil die Aschariten dieses nicht verstanden, war es ihnen „schwer“ (unmöglich), Gott und zugleich die Welt als ewig zu bezeichnen. Der Ausdruck des „ewigen Entstehens“ (anfangslosen zeitlichen Werdens) ist daher für die Welt angebrachter als der der <sup>15</sup> Ewigkeit (die im eigentlichen Sinne nur Gott zukommt).

Gazali (46, <sup>24</sup> = G. 27, <sup>21</sup>; Muséon 357): Nach dem (neuplatonischen) Grundsatz, dass aus einem nur eines entstehen kann, bleibt es für die Philosophen unmöglich, Gott den (direkten) Schöpfer der Welt zu nennen. Dazu <sup>20</sup> bemerke ich (Averroes): Wenn man jenes Prinzip (wie Avicenna und Farabi) zugibt und auch seine Konsequenz annimmt, ist eine Antwort auf den Einwand Gazalis unmöglich. Diese Lehre vertreten jedoch nur die Jüngeren von den Philosophen des Islams (oder: die jüngeren Philosophen, die des Islams, die <sup>25</sup> mit den Griechen als eine Kette bildend gedacht werden). Im Sinne der Philosophen fährt Gazali sodann fort (46, <sup>5</sup> unt. = G. 27, <sup>24</sup>; Muséon 357, <sup>11</sup>): Die Welt geht durch Vermittlung des Nūs, des ersten Intellektes, und der folgenden Geister (Sphärentheorie Avicennas) aus Gott hervor. Averroes: Diese <sup>30</sup> -  
 Lehre besagt: Aus dem ersten Prinzip, wenn es eines und ein einfaches ist kann nur eine Wirkung hervorgehen. Eine Verschiedenheit und Vielheit kommt in dieses (schöpferische) Wirken nur dadurch, dass verschiedene Materien vorhanden sind — mit ihm bestehen nun aber keine Materien — oder ein Werk- <sup>35</sup>  
 zeug — auch dieses ist ausgeschlossen. Daher bleibt nur die Möglichkeit, dass die Vielheit auf der Vermittlung beruht, indem von Gott „zuerst“ (direkt) nur ein einziges Ding ausgeht, von diesem ein anderes und so weiter, so dass die Vielheit entsteht.

Auf den Einwand Gazalis (46, <sub>1</sub> unt. = G. 28, <sub>3</sub>): dann können nur einfache Dinge entstehen, erwidere ich: Diese Konsequenz ergibt sich gegen die Philosophen, wenn sie den ersten Wirkenden nach Analogie des in der empirischen Welt 5 bekannten wirkenden und einfachen Agens beurteilen. Dann müssen alle (aussergöttlichen) Dinge einfach sein. Sie ergibt sich jedoch nur gegen den, der jene Forderung auf alle wirklichen Dinge gleichmässig ausdehnt (dass sie sich wie einfache Agenzien verhalten). Wer das Wirkliche aber 10 in ein „getrenntes“ (unkörperliches) und ein materielles, sinnlich wahrnehmbares einteilt, der unterscheidet auch die Prinzipien des sinnlichen und die des geistigen Seienden. Die des ersteren sind Materie und Form. Sie bilden eine Kette von Wirkursachen, die zum himmlischen Körper aufsteigt. 15 Die geistigen Dinge führt er auf das erste Prinzip zurück, das sich zu ihnen nach dem Bilde der Form, des Zweckes und der Wirkursache verhält. Alles dieses ist in den Schriften der Philosophen klar dargestellt. Der übrige Teil der Prämisse ist ein allen gemeinsamer (vielleicht „universeller“ oder 20 „acquivoce zu verstehender“, dass *ex uno non procedit nisi unum*). Gegen die Philosophen besteht jene *argumentatio ad hominem* also nicht zu Recht (da sie den Dualismus des Materiellen und geistigen in zwei Ursachenketten durchführen).

Dieses (47, <sub>7</sub>) ist die Doktrin des Aristoteles, und jenes 25 Prinzip: *ex uno non procedit nisi unum* ist eine gemeinsame Lehre der Alten in der Untersuchung über das erste Prinzip des Weltalls im einzelnen (was ins Gebiet des Unerkennbaren greift. Nur das Allgemeinste können wir von Gott erfassen, z. B. seine Existenz). Dieses beachteten jene Denker 30 nicht und hielten (fälschlich) ihre Untersuchung für eine demonstrativ beweisende (*burhanijan*). Daher fixierte sich ihre Lehre dahin, dass das erste Prinzip für alle Dinge ein und dasselbe sei (für die geistigen und materiellen) und, dass aus dem Einem nur eines entstehen könne. Als diese beiden 35 Prinzipien für sie feststanden, forschten sie nach, woher die Vielheit entstehe. Die ältere Auffassung: die ersten Prinzipien bilden zwei Ketten, die eine für das Gute (das Geistige), die andere für das Böse (das Materielle) — war dabei bereits für sie gefallen (als unannehmbar erledigt). Der Grund dieser

Lehre lautet: Die Prinzipien der Kontraria können nicht dieselben (z. B. ein einziges für Gut und Böse, Licht und Finsternis —; die konträren Reihen des Parsismus klingen an) sein. Die universellen Kontraria, die alle anderen (partikulären) umspannen, sind nach ihnen das Gute und Böse. Daher glaubten sie (fälschlich), es müssten zwei erste Prinzipien sein. Darauf betrachteten die alten Philosophen die Dinge genauer und erkannten, dass alle auf ein Ziel zustreben. Dies bedeutet die in der Welt vorhandene Ordnung, die sich wie die des Heeres unter einem Heerführer und die der Stadt unter einem Leitenden verhält. Daher gelangten sie zu der Überzeugung: Das Weltall muss sich in dieser Weise verhalten (dass ein Ordner an seiner Spitze steht), wie es auch im Koran (21, 22) ausgedrückt ist. Weil nun das Gute in jedem Dinge (als das Primäre und per se) enthalten ist, glaubten sie, das Böse entstehe nur per accidens, z. B. die Strafen, die von den guten Herrschern festgesetzt werden. Jene sind „böse“ Dinge, die zwecks (agl) des Guten, nicht als per se und primär intendiert aufgestellt werden. In der Welt existieren nämlich teils solche Güter, die nur mit Beimischung von Bösem existieren können (scharr), z. B. der Mensch der neben seiner vernünftigen auch eine animalische Seele besitzt. Nach der Auffassung jener (die die Kontingenzen der irdischen Verhältnisse annehmen, die Averroes leugnet) erfordert es die göttliche Weisheit, dass das Gute in grossem Masse existiert, selbst wenn ihm ein wenig Böses beigemischt ist; denn dieses ist wünschenswerter als der Ausfall eines grossen Gutes wegen eines kleinen Übels.

Da es (47, 21) bei ihnen nun durchaus feststand, dass das erste Prinzip ein einziges sein muss, und da jener Zweifel betreffs des Einen (die Ableitung der Vielheit aus ihm) für sie auftrat, antworteten sie auf drei verschiedene Weisen. Erstens: Die Vielheit entsteht aus der Materie, was Anaxagoras lehrte. Zweitens: Die Vielheit entsteht aus den vielen Instrumenten (des göttlichen Wirkens). Drittens: Sie entsteht aus den Mittelwesen, eine Lehre Platos. Sie hat am meisten Überzeugungskraft; denn in den beiden anderen Antworten stellt sich die Frage von neuem: Woher entsteht die Vielheit der Materien und die der Instrumente? Alle, die jene Prämisse



(ex uno non fit nisi unum) zugeben, werden gleichmässig von der Schwierigkeit getroffen. Die Diskussion über den Grund, weshalb aus der Einheit die Vielheit entsteht, bildet einen (unlösbaren; lâzim) Einwand gegen ihn, d. h. alle die jenes 5 Prinzip (der Einheit) annehmen. Das heute allgemein anerkannte ist das Kontrarium desselben, dass aus dem ersten Einen in primärer (direkter) Weise alle verschiedenen Welt-  
dinge hervorgehen. Zu unserer Zeit dreht sich die Diskussion mit den Zeitgenossen also nur um jenes Prinzip. Was Gazali 10 den Peripatetikern vorwarf, bildet keinen stichhaltigen Einwand gegen sie, dass, wenn die Vielheit aus den Mittelwesen entsteht, dieselbe nur eine einfache sein kann, in der jede Einheit aus einer Vielheit (von Individuen) gebildet ist. (So entsteht nur ein Agglomerat gleichgeordneter Einzeldinge, 15 da keines dem anderen im Sein untergeordnet ist, so dass aus beiden ein Kompositum, d. h. ein neues Ding entstehen könnte.) Die Philosophen lehren nämlich: In der Welt existiert eine Vielheit in diesen beiden Weisen, auf Grund einfacher Wesen (der Mittelwesen und auf Grund der Materie). 20 Erstere Vielheit sind die einfachen Dinge, die nicht in einer Materie existieren. Die einen sind Ursache für die anderen. Ihre Kette steigt zu einer einzigen Ursache auf, die zu demselben Genus gehört und das erste desselben ist (dem Nūs). Die Vielheit der himmlischen Körper entsteht aus der Vielheit 25 dieser (geistigen) Prinzipien, die der tiefer stehenden Körper aus der Materie und der Form oder den Himmelskörpern. Gegen die Philosophen besteht also kein Teil jenes Einwandes zu Recht.

Die Himmelskörper (48, 3) werden primo (direkt) von 30 solchen eigenen Agenzien in Bewegung gesetzt, die in keiner Materie vorhanden sind. Ihre Formen empfangen sie von anderen Himmelskörpern, sowohl solche einfacher Körper in der ersten unvergänglichen Materie, als auch solche zusammengesetzter. Die Zusammensetzung geht von den Himmels- 35 körpern aus. Dies ist die Überzeugung der Philosophen von der Weltordnung. Die Gründe, die sie zu derselben bewogen, können hier nicht erläutert werden, da sie auf vielen Prämissen und Prinzipien anderer Wissensgebiete beruhen und auf vielen systematisch geordneten „Naturen“. Die islamischen

Philosophen, z. B. Farabi und Avicenna gaben ihren Gegnern zu, dass der Wirkende der unempirischen Welt sich ebenso verhalte wie der der empirischen und dass von einem Wirkenden nur eine Wirkung stammen könne. An der Spitze des Weltbaues stehe nach gemeinsamer Lehre ein einziges, 5 einfaches Agens. Wegen der Annahme dieser Thesen war es ihnen schwer, die Existenz der Vielheit aus der Einheit zu erklären. Schliesslich wurden sie durch die Umstände gezwungen, den Ersten (Gott) nicht als Beweger der täglichen Bewegung aufzufassen. Sie lehrten vielmehr: Der Erste ist 10 ein einfaches Seiendes, aus dem der Beweger der Umgebungssphäre hervorgeht. Aus diesem (dem Nūs) entsteht die Umgebungssphäre und der Beweger des zweiten, niederen Himmels, eine Zweiheit, da jener (der Nūs) selbst aus zwei Momenten besteht, dem Erkennen Gottes und dem seiner selbst. Dieses 15 ist jedoch ein Abirren von den Prinzipien der Griechen, da sogar im menschlichen Verstande Denkendes und Gedachtes eine völlige Einheit bilden, um wieviel mehr in den reinen Geistern. Alles dieses lässt sich nicht gegen Aristoteles einwenden; denn der im Empirischen gegebene Wirkende, von dem gilt: *ex uno non fit nisi unum* kann nur aequivoce mit dem ersten Wirkenden (Gott) „gleichgestellt werden“ denn dieser ist ein absoluter Wirkender, jener ein relativer. Von diesem geht nur ein absolutes Wirken aus, das auf kein bestimmtes Objekt ausschliesslich determiniert ist. Dadurch 25 bewies Aristoteles, dass die Wirkursache der menschlichen Begriffe ein unmaterieller Geist sein müsse, d. h. deshalb weil er alle Dinge denkt (kann er selbst in sich keine bestimmte Materie enthalten. Diese würde den Umfang seiner Objekte auf ein beschränktes Gebiet determinieren. Aristoteles 30 [429 a 18]: „Weil der Nūs alles denkt, muss er unvermischt sein“). In derselben Weise (430 a 23) beweist er, dass der passive Geist weder entsteht noch vergeht, weil er alle Dinge erkennt.

Nach (48, 20) dem Systeme des Weisen (Aristoteles) lautet 35 die richtige Antwort: Die Dinge, die nur in enger gegenseitiger Verbindung existieren können, z. B. Materie und Form (*albasīṭa*) der Welt, existieren nur infolge (und auf Grund) ihrer Verbindung. Der „Verleiher“ der Verbindung ist daher

zugleich der Verleiher der Existenz (denn beide sind wesentlich verbunden. Nach demselben Grundsatz ist in Dingen, denen die Bewegung wesentlich ist, die Ursache der Bewegung zugleich die der Existenz. Gott der erste, selbst unbewegte 5 Bewegter und Weltbaumeister, d. h. „Verbinder der Weltteile“, ist daher auch der Verleiher des Daseins, also der Schöpfer der Welt). Es gilt nun aber das Gesetz: Jedes Verbundene vereinigt sich auf Grund einer einheitlichen Bestimmung (der Inhärenz in einem Substrate, der inneren wesentlichen Ordnung der Teile usw., also einer ratio). Diese, der (formelle) 10 Grund der Verbindung resultiert aus einem einzigen Prinzip, das in sich (als Substrat und Substanz) existiert und mit dem jener Grund (ratio) gleichzeitig gegeben ist. Folglich muss hier (in der Verbindung) ein einheitliches, einziges, in sich 15 subsistierendes Prinzip bestehen (das Wesen), und dieses Einzige teilt eine per se einzige Bestimmung (ratio, dem Kompositum) mit. Diese Einheit (des Kompositums) ist je nach den verschiedenen Naturen der Dinge auch ihrerseits verschieden. Aus dieser mitgeteilten (von einem Prinzipie verliehenen; wa 20 zu streichen) Einheit entsteht in jedem einzelnen Wirklichen seine (eigenartige) Existenz. Ihre ganze Kette steigt zur ersten Einheit auf (führt zu dieser hin). Nach dem gleichen Prinzipie entsteht die Hitze in jedem einzelnen der (per accidens) heißen Dinge (die die Hitze empfangen) aus 25 dem (per se, aus seinem eigenen Wesen) Heissen, dem Feuer, und ihre ganze Kette führt zu dem Feuer (wie zu der Quelle und dem Ersten in der Kategorie des Heissen) hin (denn: quod est per se in aliquo genere est primum et causa omnium aliorum, quae sunt per accidens in illo genere). Mit 30 diesem Prinzipie fasste Aristoteles das sinnliche und geistige Sein (unter eine grosse Gesetzmässigkeit) zusammen und lehrte: Die Welt ist eine einzige und geht aus einem einzigen Prinzipie hervor. Das Eine ist in einer Hinsicht Ursache der Einheit, in einer anderen der Vielheit. Weil nun keiner vor 35 Aristoteles dieses erkannte (waḡafa ‘alā) hatte und sein Verständnis schwierig war, erkannten es nur wenige der Nachfolger des Aristoteles ganz, wie wir ausgeführt haben.

Bei dieser Sachlage ist es ersichtlich, dass hier (in der Welt) ein Seiendes existiert (Gott), aus dem eine einzige



Kraft emanirt. Durch diese existieren alle Dinge, ihre Einheit und (sogar) ihre Vielheit. Wenn daher aus dem Einen etwas hervorgeht, das eines ist, muss zugleich die Vielheit entstehen oder hervorgehen oder wie du es immer nennen willst. (Die erste Einheit verleiht also nur das Ordnungs-<sup>5</sup>prinzip, den Grundgedanken, nach dem die Vielheit der Dinge zu einer systematischen Einheit verbunden wird. Dieses Gesetz der Einheit ist also nicht in dem Sinne materiell zu verstehen, dass nur ein Individuum aus einer einzigen Ursache entstehen könnte. Es muss geistig verstanden werden: <sup>10</sup>An der Spitze des Weltenbaues und jeder Gruppe von Dingen steht eine Einheit, ein per se, von dem die systematische Ordnung des Ganzen resp. jeder Gruppe emanirt. Id quod est per accidens reducitur in id quod est per se.) Dieses ist der aristotelische Gedanke, weit verschieden von dem, was <sup>15</sup>andere vermeinten, mit den Worten: Aus dem einen entsteht nur eines (d. h. ein Individuum, aus Gott, der Nüs. Dieses ist also zugleich eine Widerlegung der Sphärentheorie und des Stufenbaues der Welt bei Avicenna). Betrachte, wie gross dieser Irrtum bei den Philosophen (Farabi und Avicenna) ist. <sup>20</sup>Deine Pflicht ist es daher, deren Lehren in diesem Punkte zu prüfen, ob sie bewiesen sind oder nicht; d. h. du musst ihnen in den Werken der alten Griechen nachgehen, nicht in denen des Avicenna und Farabi, die die Lehre der Schule über das Wissen Gottes umbildeten, so dass dieses ein un-<sup>25</sup>sicheres Wissen wurde.

Gazali (49, 4 = G. 28, <sup>11</sup>—29, <sup>12</sup>; Muséon 359, 3—361 unt.) antwortete im Sinne der Philosophen: Das Weltall bildet eine systematische Ordnung usw. Darauf erwidere ich (Averroes): Diese ganze Darlegung ist eine Hetzerei gegen die Philosophen, <sup>30</sup>wie Avicenna, Farabi und andere, während die Lehre der alten Schule (der Griechen) besagte: Es existieren erste Prinzipien der himmlischen Körper. Diese bewegen sich zu jenen hin nach dem Grundsatz des Gehorsams und der Liebe, um durch Bewegung deren Befehl und Einsicht auszuführen. <sup>35</sup>(Aristoteles: Gott bewegt das Weltall wie das Objekt der Liebe, d. h. wie die Zweckursache.) Nur zwecks der Bewegung wurden die Himmelskörper erschaffen (so dass diese also auf deren Wesen beruht). Da es nun offenbar ist, dass jene

Prinzipien unkörperlich sind, bleibt keine andere Möglichkeit, die Himmelskörper in Bewegung zu setzen, für sie übrig als die, dass der Bewegter die Bewegung befiehlt. Aus diesem Grunde müssen nach ihrer Lehre die Sphären lebend  
5 und vernünftig sein, sich selbst und ihre bewegenden Prinzipien, die ihnen Befehle erteilen, erkennen. Es steht nun nach der Psychologie (des Aristoteles) fest, dass zwischen Wissen und Gewussten nur der Unterschied besteht, dass dieses in einer Materie (aus der es abstrahiert werden muss)  
10 besteht, jenes nicht. Da also unmaterielle Dinge existieren, müssen ihre Wesenheiten Wissen (subsistierende Formen, identisch mit substanziellen Erkenntnisformen, platonische Ideen) und Verstand oder, wie du es benennen willst, sein. Dieselben müssen auch deshalb unkörperlich sein, weil sie den Himmels-  
15 körpern eine nie nachlassende oder ermüdende ewige Bewegung mitteilen. Ein Agens, das eine solche ewige Bewegung geben kann, ist kein Körper noch eine körperliche Kraft (da diese abnimmt). Die ewige Dauer empfangen jene Körper nur von den unkörperlichen (almufārakāt) Agenzien, deren  
20 Existenz mit einem ersten Prinzipie in ihnen verbunden sein muss (das das *primum illius generis* ist, der Nūs). Ohne dieses könnte keine Ordnung vorhanden sein.

Die Sphären (49, 17) bewegen sich in der täglichen Bewegung neben ihren besonderen (epizyklischen) Umläufen,  
25 weil das jene befehlende Prinzip der Erste, Gott, ist (wodurch die Einheit wie in einem Heere gegeben wird). Gott befiehlt dann allen übrigen Prinzipien (Geistern), sie sollen an die Sphären die Befehle betreffs der anderen (besonderen) Bewegungen erteilen. Auf diese Weise verhalten sich Himmel  
30 und Erde, wie in einer Stadt alle Befehle, auf dem des ersten Königs beruhen und auf alle untergeordneten Klassen der Menschen (stufenweise) übergehen. Diese Pflichtauferlegung und dieser Gehorsam (der himmlischen Geister) ist der Ursprung für die Pflicht und den Gehorsam des Menschen als eines  
35 vernünftigen Wesens.

Avicenna (49, 22) lehrte, diese Prinzipien entstanden das eine aus dem andern. Der Schule ist diese Thesis unbekannt. Sie lehrt ihrerseits: Die Geister stehen im Verhältnis zu Gott auf verschiedenen Stationen, die bekannt sind, und

sie können nur auf diesen ihre Existenz erhalten, wie es auch der Koran (57, 164) lehrt. Die zwischen ihnen herrschende Verbindung bewirkt zugleich, dass die Geister, der eine von dem anderen verursacht werden und sie alle von dem ersten Prinzipie (Gott). Unter den Ausdrücken Wirkender und Gewirktes<sup>5</sup> und Schöpfer und Erschaffenes versteht man nur diesen Begriff und die Verbindung, die die Existenz jedes einzelnen Dinges, wie wir gezeigt haben, mit dem Einem (Gott) besitzt. (Die Erschaffung ist also nach dieser Lehre nicht in erster Linie ein Verleihen des Seins, sondern die Herstellung einer<sup>10</sup> Verbindung zwischen den Welt dingen, ihre Bewegung durch den ersten Beweger und die Herstellung der Weltordnung. Da diese Bestimmungen den Welt dingen wesentlich sind, ergibt sich zugleich, dass sie auf diese Weise aus dem Nichtsein zum Sein geführt werden. Dieses ergibt sich nach<sup>15</sup> Averroes jedoch nur sekundär.) Dies ist ein anderer Begriff als derjenige, der hier von Gazali und Avicenna unter den Ausdrücken Wirkender und Gewirktes, Weltbildner und Gebildetes verstanden wird. Denke dir folgendes Weltbild: Es besteht ein (oberster) Befehlender, der viele unter sich hat,<sup>20</sup> denen er befiehlt. Diesen sind wiederum andere unterstellt, denen letztere Befehle erteilen. Die Untergebenen besitzen nur dadurch eine Existenz, dass sie den Befehl der übergeordneten Wesen annehmen und ihm gehorchen. Andere als die Untergebenen besitzen keine Existenz, es sei denn, dass<sup>25</sup> sie wiederum von Untergebenen abhängig sind (so dass eine geschlossene Stufenordnung entsteht). Wenn wir dieses annehmen, so ergibt sich, dass der erste Befehlende (Gott) derjenige ist, der allen existierenden Dingen diejenige Bestimmung verleiht, durch die sie existieren. Er gibt jedem Dinge da-<sup>30</sup> durch, dass er ihm einen Befehl erteilt, seine Existenz. Nur durch den ersten Befehlenden besitzt es also Dasein. Nach der Auffassung der Philosophen wollen die religiösen Offenbarungen diesen Gedanken in ihrer Weise ausdrücken mit den Worten Schöpfung, absolutes Erschaffen und Verpflichtung.<sup>35</sup> Diese Auffassungsweise ist die nächstliegende und angebrachteste, nach der man das System jener griechischen Philosophen verstehen kann, ohne dass ihm jene Unmöglichkeit und Schwierigkeit anhaftet, die demjenigen in die Augen fällt, der die



Systeme der Schule (der Griechen) im Einzelnen kennen gelernt hat, wie es Gazali ausführte. Nur derjenige, der die Werke jener Philosophen nach Erfüllung der Bedingungen, die jene aufstellen (nach dem Studium der Logik) durch-  
5 studiert, erkennt die Richtigkeit dessen, was jene lehren oder auch des Kontrariums von diesem (eine uneingeschränkte und kritiklose Annahme der griechischen Philosophie liegt bei Averroes also nicht vor). Unter dem System des Aristoteles  
10 wird er nichts anderes verstanden finden, als das hier ausgeführte. Ebensovienig unter dem des Plato. Deren Philosophie bildet den höchsten Gipfel dessen, was der menschliche Geist erkannt hat. Der menschliche Geist kann diese Gedanken jener Systeme verstehen, die in den gemeinsamen Besitz der Gebildeten übergegangen sind, obwohl sie rein  
15 wissenschaftliche Dinge darstellen. Wer nämlich eine solche Stufe der Erkenntnis erreicht hat, ist bei allen Menschen beliebt. (Daher wurde die griechische Philosophie allgemein angenommen.)

Man nahm <sup>1)</sup> die Prämissen an, aus denen jene (griechi-  
20 schen) Lehren klar werden. Betrachtet der Mensch nämlich die Dinge dieser Welt, so leuchtet ihm ein, dass die als lebend und wissend bezeichneten Dinge solche sind, die sich von selbst bewegen und zwar in fest umgrenzten Bewegungen, gerichtet auf Ziele, und klar umschriebenen Handlungen, die  
25 andere gleiche Handlungen (Funktionen) erzeugen. Aus diesem Grunde lehren die spekulativen Theologen, dass alle Tätigkeiten nur aus einem lebenden und wissenden Subjekte entstehen. Ein erstes Prinzip ist also vorauszusetzen: Alle Dinge, die sich in bestimmten Bewegungen bewegen und aus  
30 denen dann bestimmte und geordnete Handlungen folgen, sind lebend und wissend. Dazu füge man eine empirisch erworbene Erkenntnis: Die Sphären bewegen sich aus sich in bestimmten Bahnen und daraus resultieren für die ihnen untergeordneten Dinge bestimmte Handlungen und eine plan-  
35 mässige Ordnung, durch die die letzteren Dinge ihr Bestehen haben. Aus diesen zwei Prämissen ergibt sich dann das dritte, unbezweifelte Prinzip: Die Himmel sind lebende und

---

1) Event. „Eine jener Praemissen“ . . . ist folgende (50, 5).

erkennende Körper. Es ist evident, dass sich aus ihren Bewegungen bestimmte Handlungen (Funktionen) ergeben, durch die die sublunaren Weltlinge ihr Bestehen haben und erhalten werden, z. B. Tiere, Pflanzen und feste Körper. (Das Grundprinzip der Astrologie ist damit angenommen und stellt sich sogar als einen integralen Bestandteil der Weltordnung heraus.) Ohne die wechselnde Nähe und Ferne der Sonne in ihrer zum Äquator in einem bestimmten Winkel stehenden Sphäre gäben es keine vier Jahreszeiten und daher weder Pflanzen noch Tiere noch würde der Weltprozess (al-10 kaun) in einer bestimmten Ordnung verlaufen, indem die Elemente gleichmässig auseinander entstehen (Luft aus Wasser und Wasser aus Luft usw.), damit sie im Sein (eventuell damit durch sie d. S., d. h. der Lauf der Welt; bihā) erhalten bleiben (vergleiche dieselben Ausführungen des teleologischen 15 Gottesbeweises in Müller, Averroes 43 ff.). Wenn die Sonne sich (im Winter) nach Süden entfernt, wird die Luft im Norden (des Weltalls) kalt und das Element des Wassers bildet sich reichlich, während im Süden das des Feuers in grosser Menge entsteht, das des Wassers aber abnimmt. Im Sommer verhält 20 sich die Sache umgekehrt. Diese Funktionen, die die Sonne infolge ihrer beständigen, gesetzmässigen Nähe und Ferne in Beziehung zur Existenz eines bestimmten Dinges an einem und demselben Orte besitzt, kommen ebenso dem Monde und allen Sternen (den Planeten) zu. Folglich besitzen sie alle 25 (eigene) Sphären, die zum Äquator „geneigt“ sind und durch ihre kreisförmigen Bewegungen (je) vier Jahreszeiten bewirken. Wichtiger für Existenz und Erhaltung der Geschöpfe ist die Tagesbewegung, die Tag und Nacht hervorruft. Der Koran erwähnt diese göttliche Weltleitung, nach der alle Himmel 30 dem Menschen dienstbar sind, in vielen Versen (14, 37). Der Mensch mag nun diese Funktionen und Disponierungen, die notwendig und vielgestaltig sind und von den Sternen ausgehen, vergleichen und sehen, wie die Gestirne sich dergestalt bewegen in bestimmten Gestalten aus fixierten Richtungen 35 und zum Zwecke besonderer Funktionen und in konträren Bewegungen (von Osten nach Westen und umgekehrt). Dabei weiss er, dass diese genau markierten Funktionen nur von erkennenden und lebenden Wesen ausgehen, die freie Wahl

und Willen besitzen. Seine Überzeugung (von der göttlichen Weltleitung<sup>6</sup>) wird dadurch noch gesteigert, dass er sieht, wie viele kleine, verächtliche dunkle Körper trotz ihrer Kleinheit und Kurzlebigkeit das Leben nicht absolut entbehren. Die  
5 selbstlose göttliche Freigebigkeit verleiht ihnen Leben und Wahrnehmung. Dadurch dirigieren und erhalten sie sich selbst. Wenn der Mensch dieses betrachtet, erkennt er mit Sicherheit, dass die Himmelskörper in vorzüglicherem Sinne als die sublunaren lebend und erkennend sein müssen  
10 wegen ihrer Grösse, Vorzüglichkeit und Lichtfülle, was auch der Koran (40, 59) lehrt. Besonders wenn der Mensch die Leitung der himmlischen Wesen betreffs dieser irdischen Lebewesen betrachtet, erkennt er, dass jene leben müssen; denn ein Lebewesen wird nur von einem solchen anderen  
15 geleitet, das ein vollkommeneres Leben besitzt. Zudem bedürfen jene Wesen nicht der irdischen, obwohl sie für diese sorgen. Sie müssen also unter einem (göttlichen) Befehle stehen (51, 2). Daraus erklärt sich auch die Beständigkeit dieser Funktionen (ib. 5). Wenn jemand eine grosse Zahl  
20 von Menschen mit etwas beschäftigt sieht, was anderen zum Wohle gereicht ohne ihnen selbst zu nützen, schliesst er, dass sie dem Befehle eines Mächtigen unterstehen (ib. 10). So müssen wir auch betreffs der Geister schliessen. Die Bewegungen jedes einzelnen der sieben Planeten dienen der „universellen“ (täglichen) Bewegung des Himmels. Sie verhalten  
25 sich also wie ein geordnetes Heer (ib. 15). Es gibt etwas über vierzig Sphären. Sieben oder acht von ihnen haben befehlende Funktionen (ib. 18). Würden diese (ib. 21) aus sich selbst (a se) existieren, d. h. ewig sein, ohne eine Ursache  
30 oder ein schöpferisches Prinzip zu besitzen, dann gehorchten sie wohl keinem Befehle eines anderen, der sie in seine Dienste nimmt. (Hier nimmt Averroes den Grundgedanken Avicennes über die Kontingenz der Dinge an, den er sonst ablehnt: Die Dinge haben ihr Sein nicht aus sich.) Die  
35 Dinge sind Gott (ib. 23), nicht etwa in einem Akzidens, sondern durch ihre Existenz selbst (also nach ihrer ganzen Wirklichkeit) unterworfen. Die Unterwürfigkeit gegen Gott macht den Wesensbestand der Geschöpfe aus (ib. 25). Die Art und Weise des Wirkens der Himmel kann der Mensch nicht ver-



stehen, wenn er auch die Existenz desselben anerkennt (ib. 3 unt.). Dieses ist die Lehre der alten Griechen.

Gazali (52, 5 = G. 29, 12; Muséon 361, 1 unt.): Alles dieses sind geistverwirrte Einfälle. Averroes: Es ist nicht unmöglich, dass solche abfälligen Urteile den Dummen im 5 Verkehre mit den Gelehrten in den Mund kommen, z. B. in der Beschreibung von Kunstwerken vor Ungebildeten. Diese halten die Künstler sogar manchmal für geistig anormal. Gazali hätte wenigstens die Gründe erwähnen müssen, die die Alten zu solchen Lehren bewogen haben, damit der Leser 10 zwischen Grund und Folgerung abwägen kann.

Gazali (52, 12 = G. 29, 14; Muséon 362, 8): Die Kontingenz im Nūs begründet in seinem Wesen ebensowenig eine Vielheit wie die Notwendigkeit in Gott. Averroes (52, 13): Nach Gazali soll es unsere (der Philosophen) Lehre sein: Die Kontingenz 15 des Dinges ist entweder mit seinem Dasein identisch oder verschieden von ihm, d. h. von aussen zum Sein hinzutretend. Ist sie mit ihm identisch, dann stellt das Ding keine Vielheit dar. Ihre (der Philosophen) Behauptung: das Kontingente enthalte eine Vielheit, hat also keinen Sinn. Sind beide aber 20 verschieden, dann lässt sich dieselbe Schwierigkeit gegen euch (Philosophen) betreffs des notwendig Seienden erheben. Dieses müsste dann eine Vielheit in sich bergen, was ihren (der Philosophen) Voraussetzungen nicht entspricht. Alles dieses ist eine unrichtige Diskussion. Einen dritten Fall hat Gazali 25 ausser Acht gelassen (datur tertium), dass nämlich das Notwendige kein Inhärens (ratio) ist, das zum Sein von aussen hinzutritt, wenigstens in der Aussenwelt. Es ist nur ein Modus des notwendigen Seienden, nichts zu seinem Wesen Hinzutretendes und gleichbedeutend mit der Leugnung der Ursache, 30 d. h. dass es von einem anderen verursacht sei. Was man dem anderen zuschreibt (die Notwendigkeit im Verursachen), würde man dann von ihm (der Wirkung, die kontingent ist) leugnen. Ebenso verhält sich unsere Aussage: Das Sein ist ein einziges. Die Einheit wird nämlich in dem Seienden 35 nicht als ein in der Aussenwelt von aussen hinzutretendes Akzidens verstanden (ens et unum convertuntur). In dieser Weise denken wir uns das Verhältnis, wenn wir sagen: ein weisses Ding. Unter der Einheit versteht man nur einen

negativen Modus, die Negation der Teilung (die nie als reales Inhärens auftreten kann). Ebenso versteht man unter der Notwendigkeit in Gott einen negativen Zustand, der aus seinem Wesen resultiert und besagt: Die Notwendigkeit seiner

5 Existenz beruht auf ihm selbst, nicht auf einem andern. (Der Gedanke eines necessarium ab alio neben dem necessarium a se wird hier vorausgesetzt. Er ist identisch mit dem der Kontingenz, den Averroes sonst gegen Avicenna leugnet; denn nur ein contingens in se kann ein necessarium ab alio sein.)

10 Das in (und a) se Kontingente (52, 22) kann ebenfalls nicht in dem Sinne verstanden werden, dass in der Aussenwelt zu seinem Wesen eine Eigenschaft (die der Kontingenz als reales Inhärens) hinzutrete. So versteht man das im eigentlichen Sinne Kontingente (d. h. Mögliche, das durch äussere

15 Umstände zu einem Möglichen wird). Unter jenem Ausdrücke versteht man nur, dass das Wesen des Kontingenten zur Folge hat, dass sein Dasein kein notwendiges ist, auch nicht (walā) durch eine Ursache (ebensowenig aus sich). Es bezeichnet also ein Wesen, das kein per se notwendiges ist, wenn man

20 die Notwendigkeit von ihm leugnet. Es ist dann etwas anderes, als das notwendig Seiende, d. h. ein Subjekt, von dem die Eigenschaft der Notwendigkeit geleugnet wurde. (Diese Leugnung, eine Privation, kann daher kein positives Inhärens sein.) Diesem steht die Ausdrucksweise gleich: Das notwendig Seiende

25 ist teils ein necessarium a se, teils ein necessarium a causa (ab alio). Das letztere ist nicht das erstere. Keiner zweifelt also daran, dass diese spezifischen Differenzen keine wesentlichen, d. h. das Wesen teilenden (das Genus in Arten zerlegenden) noch akzidentellen (als reale Inhärenzien zur

30 Substanz hinzutretenden) sind. Sie sind nur negative oder relative Modi (d. h. entia logica), wie in der Aussage: Das Ding ist ein Seiendes. Dadurch wollen wir kein Inhärens (ratio, Bestimmung) bezeichnen, das in der realen Aussenwelt zu seiner Substanz hinzutritt (denn Ding und Seiendes sind

35 gleichbedeutend). Letzteres Verhältnis liegt z. B. in der Aussage vor: Das Ding ist weiss. Daher irrte Avicenna, indem er glaubte, das Eine sei eine zum Wesen des Dinges hinzutretende Bestimmung (ratio) und ebenso das Sein in der Aussage: Das Ding ist ein Seiendes. Später werden wir

dieses Problem behandeln. Der erste, der diesen Gedanken entwickelte, ist Avicenna in seiner Lehre: das aus sich Kontingente ist ein ab alio Notwendiges. Er hielt dabei die Kontingenz für eine vom Dinge verschiedene Eigenschaft.

Gazali (52, 1 unt. = G. 29, 5 unt. Muséon 363 Mitte): 5  
 Die zweite Widerlegung der (plotinischen) Sphärentheorie bei Avicenna ist: Wenn der Nūs Gott d e n k t, entsteht in ihm keine Vielheit. Sonst müsste auch in Gott, der den Nūs denkt, eine solche entstehen. Darauf erwidere ich (Averroes 53, 1):  
 Was der Nūs von seinem ersten Prinzip (Gott) erkennt, ist 10  
 sein eigenes Wesen und dass er die Natur des relatum besitzt (d. h. des Geschöpfes; denn die Schöpfung ist als eine Relation aufzufassen). Daher ist er weniger vollkommen als die erste Stufe (des Seins, die nur Gott einnimmt). Der Erste gehört in die „Natur“ (Kategorie) des per se Existierenden 15  
 (notwendig Ursachlosen). Nach philosophischer Lehre ist es ferner richtig, dass der Erste (Gott) von seinem Wesen nur sich selbst, nichts Relatives (d. h. sein Wesen nicht als ein relatives, d. h. erschaffenes) denkt. Er denkt sich als erstes Prinzip des Weltalls. Das Wesen Gottes ist nach ihnen jedoch 20  
 die Summe aller Geister, ja sogar aller wirklichen Dinge eminentiori modo und in vollkommenerer Weise als das Sein aller Dinge selbst. (Ein Pantheismus ist dadurch deutlich gelegnet. Gott ist nicht identisch mit der Summe der Dinge, sowie diese in sich sind mit allen ihren Unvollkommen- 25  
 heiten, sondern er enthält die Summe aller Vollkommenheiten der Geschöpfe in reiner, erhabenerer Weise in sich.) Die von Gazali deduzierten Unmöglichkeiten folgen also nicht aus dieser Lehre. Gott (53, 6) kann ferner nicht in der Weise die Dinge denken, dass das Edlere (Gott als denkendes Subjekt) durch 30  
 das Unedle (das Gedachte) vervollkommnet würde. Das Gedachte (wenn aus Dingen der Aussenwelt abstrahiert) ist nämlich eine Entelechie des Denkenden (ākīl) nach ihrer Lehre, was aus den menschlichen Wissenschaften klar wird (die unseren Geist vervollkommen, ihn aus der Potenz aktualisieren. Bei Gott kann von einem solchen passiv aufnehmenden Denken keine Rede sein. Sein Denken wirkt schöpferisch).

Was Gazali (53, 8) als Lehre der Philosophen über die aussergöttliche Vielheit berichtet, ist unrichtig und nach ihren



eigensten Prinzipien unmöglich (in der Geisterwelt bestehe eine Vielheit, d. h. nach Gazali: viele Geister als Einzelsubstanzen, nach Averroes: viele Geister als Individua, individualisiert durch ein materielles Prinzip — eine allerdings unmögliche Lehre). Es besteht nämlich in jenen Geistern keine (individuelle) Vielheit nach philosophischer Lehre. Sie unterscheiden sich nicht voneinander nach dem Prinzip der Einfachheit und Vielheit. (Die Geister bilden innerhalb ihres Wesensbegriffes keine numerische Vielheit.) Sie unterscheiden sich nur nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Es besteht ein Unterschied zwischen den Tätigkeiten, durch die Gott sich selbst denkt und durch die die Geister sich selbst denken. Gott denkt aus seinem eignen Wesen einen Inhalt (ratio), der durch sich existiert (d. h. das existiere a se und per se), nicht etwa einen Inhalt, der zu einer Ursache in Relation steht (d. h. das esse causatum ab alio. Gott denkt sich also als ein ens a se, das unverursacht ist). Die übrigen Geister erfassen, wenn sie sich selbst denken, einen Inhalt, der zu ihrer Ursache in Relation steht (d. h. sie denken sich als entia causata a prima causa). Auf diese Weise tritt in ihr Wesen die Vielheit ein (des eignen Seins und des Verursachtseins). Alle Geister müssen nicht notwendigerweise auf ein und derselben Seinsstufe stehen, etwa infolge der allen gleichmässig zukommenden Einfachheit; denn in Beziehung auf ihre Relation zum ersten Prinzip (also in ihrem Verursachtsein durch Gott) befinden sie sich nicht auf derselben Stufe. Keiner der Geister ist in dem Sinne ein einfacher, in dem Gott einfach ist; denn Gott („der Erste“) wird zu dem Bereiche des Seins per se (das auf Grund seines Wesens existiert) gezählt, jene Geister jedoch zu dem Bereich des relativen Seins. (Gott ist unverursacht, die Geister sind verursacht, erschaffen.)

Gazali führt sodann aus: Wenn die Tätigkeit, mit der Gott sich selbst denkt, identisch ist, mit seinem eignen Wesen, dann denkt er also dieses als verursacht durch eine Ursache; denn es verhält sich so (indem der Denkende das Gedachte bewirkt). Eine Vielheit existiert also nicht in Gott. Darauf erwidere ich (53, 16): Aus dem Umstande, dass in den unkörperlichen Geistern Denken und Gedachtes ein und dasselbe

Individuum sind, ergibt sich nicht, dass alle Geister in dieser Einfachheit des Wesens sich gleichstehen. Die Philosophen setzen nämlich voraus, dass die Geister in dieser Bestimmung (ratio) verschiedene Intensität besitzen („nach dem Mehr und Weniger“). Im eigentlichen Sinne existiert die Einfachheit<sup>5</sup> nur in dem ersten Geiste (Gott). Der Grund dieses Verhältnisses liegt darin, dass das Wesen des ersten Verstandes durch und in sich selbst existiert, während die übrigen Geister aus ihren Wesenheiten heraus denken, dass sie durch den ersten Bestand haben (d. h. substistunt per alium et ab<sup>10</sup> alio). Wenn nun Denken und Gedachtes in jedem einzelnen dieser Geister dieselbe (absolute) Einheit bildeten wie in dem Ersten (Gott), dann würde das per se existierende Wesen mit den ab alio existierenden Dingen (den Geschöpfen) übereinstimmen oder das Denken würde der Natur des gedachten<sup>15</sup> Dinges nicht kongruent sein. Alles dieses ist jedoch nach philosophischer Lehre unmöglich.

Die ganze Darlegung Gazalis und seine Antwort (53, <sup>22</sup>) hat nur dialektischen Wert. Über diese Probleme können wir nur dann trotz der Beschränktheit des menschlichen<sup>20</sup> Geistes bezüglich dieser Begriffe eine demonstrative Argumentation führen, wenn wir bestimmte Vorbegriffe klar stellen, so dass klar wird, was der Verstand ist. Vorher muss er dann erkennen, was die Seele bedeutet und das Lebende („Atmende“). Über diese Dinge in oberflächlicher Weise und<sup>25</sup> nach allgemeinen Begriffen, die nicht präzisiert sind, zu diskutieren hat keinen Sinn. Wenn ein Mensch darüber redet, bevor er die Natur des Geistes erkannt hat, so gleicht seine Rede der eines Unvernünftigen. Aus diesem Grunde verfielen die Aschariten in höchst unmögliche Lehren, als sie die<sup>30</sup> Thesen der Philosophen kritisierten, unmöglich sogar für die (Anfänger in der Philosophie) erstmalige Spekulation des Menschen über die Welt. — Gazali will sodann (53, <sup>4</sup> unt.) den Philosophen folgende Folgerung zuschreiben: Aus der Annahme, dass der Erste sein Wesen denkt und dass dieses Ursache anderer<sup>35</sup> Dinge ist (also zwei Gedankeninhalte fasst), müssen die Philosophen ableiten, dass Gott nicht in jeder Weise einer ist; denn es ist noch nicht (von anderer Seite) klargestellt, dass Gott absolut einer sein muss. Dieses ist die Lehre

einiger Peripatetiker. Man will sie sogar in die Werke des Aristoteles hineininterpretieren.

Gazali (53, 2 unt. = G. 30, 3, Muséon 364, 11): Gott könnte nur sich selbst, nichts Aussergöttliches erkennen, eine Lehre, die Avicenna und die wahren Forscher verabscheuten. Darauf erwidere ich (Averroes): Wer sich in diese Probleme vertiefen will, muss manche Dinge aus der Spekulation wissen, die einem Traume gleich sehen, wenn sie in oberflächlicher Weise mit Ansichten der ungebildeten Menge verglichen werden, wie Gazali sagt (der die Lehren der Philosophen als Träumereien bezeichnet). Viele dieser Dinge besitzen keine solchen Prämissen, wie sie bei der ungebildeten Menge gedacht werden und beliebt sind. Keiner von diesen ist im Stande, ihnen Gefolgschaft zu leisten. Nur wer den Weg der sicheren (demonstrativ erreichten) Erkenntnis beschreitet, kann zu ihnen gelangen (sie verstehen). Sagt man z. B. der Menge und selbst den gebildetsten Theologen, die Sonne, die so gross wie ein menschlicher Fuss erscheint, sei 170 mal so gross als die Erde, so hält er dies für unmöglich und den, der dieses aufgestellt, für einen Träumer. Es würde uns schwer fallen, sie in kurzer Zeit auf Grund von Prämissen, die sie fassen können, zu überzeugen. Nur durch „demonstrativen“ (esoterischen) Beweis ist dies erkennbar. Wenn dies in der Geometrie und im allgemeinen der Mathematik vorkommt, um wieviel mehr findet es sich in der Methaphysik. Auch auf praktischem Gebiete (54, 12) kann dieses eintreten. Wenn z. B. eine Kunstfertigkeit abhanden käme und man sie von neuem erfinden müsste, würde man dies für unmöglich halten. Daher halten viele Menschen die Künste für Erfindungen der Geister (Genien, Gespenster), andere für solche der Propheten. Ibn Hazm (ib. 15) hielt sie sogar für den stärksten Beweis, für die göttliche Offenbarung. Eine rein dialektische Diskussionsweise (ib. 20) ist also bei der Metaphysik nicht angebracht. Daher (ib. 22) lehrten die meisten Philosophen: Alles dieses (die Frage, in welcher Weise Gott die Dinge erkenne usw.) gehöre in das Kapitel der Bestimmung derjenigen Substanz (Gottes) die der natürliche Verstand nicht bestimmen (erkennen) kann. Sonst würde das Ewige dem Vergänglichen gleichgestellt werden (wenn



Gott von einem geschöpflichen Verstande begriffen werden könnte). Über Gott (ib. 24) müssen wir also nach der Weise des Volkes reden (vgl. Averroes: „Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben“). Es scheint deshalb auch, dass die Philosophen in diesen Dingen sehr unbedeutend sind und dass nach Gazali ihre Wissenschaften nur den Wert von Vermutungen besitzen.

Die griechischen Philosophen (55, 2) strebten danach, die Dinge mit ihrem natürlichen Verstande (ohne Offenbarung) zu erkennen, ohne dass sie jemand für seine Lehre ohne Beweis zu gewinnen suchte. Vielfach kamen sie (hälafü) zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen in Widerspruch. Sie fanden nämlich, dass die sinnlichen sublunaren Dinge in zwei Arten zerfallen, atmende und nicht-atmende (lebende und leblose). Der ganze Weltprozess, der sich aus den Dingen entwickelt (von diesen sie umgestaltend ausgeht), entsteht durch etwas, das sie Form nennen. Dieses ist das Inhärens (ratio), durch das ein Ding zu einem Seienden wird, nachdem es nichtseiend war. Der Weltprozess geht ferner von einem Dinge aus, das sie Materie nennen. Aus dieser nimmt das Werden seinen Anfang. Alles in der Welt Entstehende wird nämlich durch ein Ding, die Form, und aus einem andern, der Materie. Das Ding bildet sich ferner aus einer Wirkursache und wegen eines Zweckes. Form und Wirkender sind eins, entweder der Art nach, wie z. B. der Mensch einen Menschen erzeugt, oder dem Genus, wie z. B. Pferd und Esel ein Maultier hervorbringen. Da die Ursachen nach ihrer Lehre keine unendliche Kette bilden können, nahmen sie eine erste Ursache an. Nach den einen sind dieses die Himmelskörper, nach den anderen ein geistiges, mit diesen verbundenes Prinzip, nach andern das absolut erste Prinzip oder der Nüs („ein Verstand unter ihm“). Zur Erklärung der Lebewesen (ib. 15) mussten sie einen Verleiher der Seele annehmen, wie auch der Form und Bewegung. Galenus nennt diesen die formverleihende Kraft. Andere nahmen diese als unkörperlich an und zwar als Geist oder Seele oder als der Himmelskörper oder Gott („den Ersten“). Galenus nennt jene Kraft den Schöpfer und zweifelt, ob sie Gott selbst sei oder ein anderer (der Demiurg). In den durch generatio

aequivoca entstehenden Wesen ist es noch mehr erforderlich, ein solches Prinzip anzunehmen. Die himmlischen Körper (ib. 22) sind sodann Ursache der sublunaren und der Arten, entweder sie allein oder in Verbindung mit einem 5 geistigen Prinzip. Die Griechen erkannten sodann, dass die Sphären dem Werden, wie es in der sublunaren Welt vor sich geht (aus Ursache, Materie und Form, in Zeit und Raum), nicht unterworfen sind. Sie sind die Bedingung und die *causa efficiens remota* des Werdens hier auf Erden (ib. 6 unt.). 10 Würden auch sie also entstehen, müssten über ihnen andere Himmelskörper zweiter Ordnung sein als Bedingung für das Werden der ersteren et sie in infinitum. Die Himmel sind also unentstanden und unvergänglich. Ihre bewegenden Agenzien (56, 1) sind weder Körper noch Kräfte in solchen, 15 sondern (ib. 10) reine Geister, die die Wesensformen der Dinge und die Weltordnung erkennen; denn „Geist“ (im Arab. dasselbe Wort wie: Denken, als Infinitiv) ist nichts anderes als das Erkennen unmaterieller Formen. Die von diesen Geistern (ib. 21) gedachte Ordnung ist die aktive Ursache 20 und das Vorbild der irdischen Planmässigkeit, während die vom Menschengeiste erfasste Ordnung von dieser passiv bewirkt wird. (Beide verhalten sich also umgekehrt zu den Dingen.) Die Formen der Dinge bestehen also in verschiedenen Seinsstufen, 1. in der Materie, 2. im Menschengeiste, 3. in 25 den himmlischen Geistern und auch hier wieder in verschiedenen Stufen entsprechend der Vollkommenheit jener Geister (ib. 6 unt.). Die „universelle“ Bewegung der ganzen Sphäre, die Tagesbewegung, verglichen sie mit der „universellen“ Bewegung des ganzen Körpers des Tieres, der Ortsveränderung, und die partikulären Sphärenbewegungen (die Epizyklen usw.) mit den Bewegungen einzelner Glieder der Tiere. Aus der Planmässigkeit der Himmelsbewegungen schlossen sie auf ein erstes leitendes Prinzip (57, 1). Der Erste (Gott) denkt nur sich selbst und erkennt dadurch in der vollkommensten Weise alle Dinge und die Weltordnung (ib. 6). Die 35 Geister erkennen jeder nur seine Ursache, den jedesmal übergeordneten Geist, nicht das unter ihm stehende, seine Wirkung, da diese in dem Akte des Erkennens zur Ursache ihrer Ursache würde, dieser eine Form verleihend (ib. 11). In

diesem Sinne sind die Lehren der Griechen zu verstehen, die nicht unvernünftiger sind als die der islamischen Theologen (der Aschariten: Leugnung der natürlichen Kausalität ib. 20, und die Behauptung der Veränderlichkeit des Wesens der Dinge ib. 5 unt.). Da alle Veränderung nur relativ ist (58, 15) lehrten die alten Griechen: Das Seiende schlechthin kann weder entstehen noch vergehen. Die liberalen Theologen (ib. 24) hielten das Nichts für ein Wesen, das sich vor dem Werden der Welt verändere. Wenn ein Ding nur aus einem anderen entstehen würde, ergäbe sich nach ihnen eine unendliche Kette. Averroes antwortet (ib. 7 unt.): Nur wenn diese in gerader Linie verläuft, ist sie unmöglich. Wenn sie sich aber im Kreise bewegt, ist sie möglich, indem z. B. aus dem Feuer Luft und aus dieser wieder Feuer entsteht. Das Substrat ist dabei ewig. Der Hauptbeweis (muftamad) der Theologen für das zeitliche Entstehen der Welt ist folgender (ib. 5 unt.): Was mit zeitlich entstehenden Dingen ausgestattet ist, ist auch selbst zeitlich entstanden. Das Weltall verhält sich nun aber so. Dann (59, 4) fügten sie ein zweites Prinzip zu diesem ersten hinzu: Es gibt keine unendliche Kette zeitlich entstehender Dinge. Die liberalen Theologen (ib. 20) sind in der Lehre über die Eigenschaften Gottes der Wahrheit näher als die Aschariten und nicht sehr entfernt von den Philosophen.

Auf die Einwände der Theologen ist im einzelnen zu 25 erwidern (60, 1). 1. Was Gott aus seinem Wesen erkennt, sind die Welt Dinge. Erkennt er also nur sich selbst, so ignoriert er deshalb nicht etwa die Welt, deren Ursache er sogar durch sein Wissen ist. 2. Gott besitzt eine eigene Art des Wissens, die mit dem menschlichen unvergleichlich ist und 30 weder als universell noch partikulär bezeichnet werden kann (ib. 8). Die Erkenntnis (ib. 14), die Gott von sich hat, ist eine höhere Seinsform der Dinge. Das ein und dasselbe Ding (hier die Dinge) verschiedene Seinsstufen (in der Materie, im menschlichen und göttlichen Geiste) besitzen könne, 35 zeigen in der empirischen Welt die Farben, die (ib. 18) in der Materie, den Sinnesorganen usw., verschiedene Existenzformen annehmen. 3. Die Philosophen halten die Lehre von der stufenweisen Emanation (ib. 23) nicht für demonstrativ



bewiesen. Durch deren Einheit ist das Weltall ein einheitliches, wie das Tier durch die Lebenskraft. Die Teile des Weltalls (61, 3) stehen in derselben Proportion zueinander, wie die Teile des tierischen Leibes. Die von Gott emanierende Kraft (ib. 9), durch die das Weltall seine formelle Einheit erhält, wird dadurch nicht in eine Vielheit zerspalten, dass sie vielen Dingen mitgeteilt wird. Durch sie ist Gott Urheber der Vielheit. — Was Gott erkennt, ist in derselben Weise eine formelle Einheit, wenn auch eine materielle Vielheit (ib. 15 ff.). Wer (ib. 25) den Dingen, die ihrem Wesen entsprechenden Ziele steckt, verleiht ihnen zugleich dadurch nach griechischer Lehre das Sein (als Schöpfer); denn Wesensform und Ziel fallen zusammen, besonders in den geistigen Dingen.

15 Gazali (62, 14 = G. 30, 17, Muséon 365 unt.): Auch in dem Nūs kann keine Vielheit entstehen, und er kann nur sich selbst erkennen. Averroes: Dieses ist das Argument dessen, der behauptet: Der Erste (Gott) erkennt aus sich, dass er erstes Prinzip ist. Er erkennt sich also in unvollkommener 20 Weise. Der Einwand Gazalis besagt: Wenn Gott das von ihm Bewirkte erkennt, muss für dieses Erkennen eine Ursache vorhanden sein — Gott stände dann unter einer Ursache (ib. 16 lilawwal) — oder nicht. Dann geht eine Vielheit (das erste Geschöpf und das Erkennen Gottes von demselben) von 25 ihm aus. Dann muss Gott eine Vielheit in sich bergen und daher kontingent sein. — Der Beweis (62, 21) Gazalis ist ein sophistischer. Nehmen wir nämlich an, Gott sei ein Geist und denke seine Wirkung (den Nūs), so beruht dieses nicht auf einer besonderen Ursache, sondern seinem Wesen selbst 30 (linafs), da das Hervorgeben der Wirkung aus Gott eine Konsequenz seines Wesens (also unfrei) ist. Ebenso wenig folgt, dass aus Gott eine Vielheit entstehe; denn alles beruht auf dem einen Wesen Gottes (geht also unter dem Gesichtspunkte einer formellen Einheit von ihm aus). Man behauptet 35 ferner: Jede Wirkung ist kontingent. Dieses (avicennasche) Prinzip ist nur für das verursachte Kompositum richtig. Ein ewiges Kompositum ist unmöglich und jedes Kontingente ist zeitlich entstanden, wie es Aristoteles bewiesen hat.

Gazali (62, 2 unt., Muséon 367 oben): In Nūs muss eine

vier- oder fünffache Vielheit entstehen. Averroes: Die Diskussion über den Geist erstreckt sich hier auf zwei Punkte: 1. was erkennt er und 2. was ignoriert er. Diese Frage erforschten die Alten. In dem andern Probleme der Sphärentheorie nahm Avicenna eine Sonderstellung ein. Gazali be-<sup>5</sup> findet sich nun in der Täuschung, dass er alle Philosophen widerlegt zu haben glaubt, wenn er Avicenna widerlegt (in der stufenweisen Emanation der Himmelsgeister und -körper, vgl. Gazali 28 unt.). Keiner der alten Philosophen stellte diese unbeweisbare Theorie auf. Das (63, 5) Wesen des ver-<sup>10</sup> ursachten Geistes ist nach ihrer Lehre nichts anderes als das was er aus seinem Prinzip (dem übergeordneten Geiste) erkennt. Es liegt also keine Zweiheit von Dingen vor, eine Substanz und ein Inhärens (ratio) in den Geistern. Die erste Ursache besteht durch sich, die zweite durch die Relation<sup>15</sup> zur ersten; denn ihr Verursachtsein ist identisch mit ihrem Wesen. So verhalten sich die Wirkungen des Feuers und die Farbe. Sie besteht in sich. Dass sie Ursache des Sehens ist, stellt eine Relation dar. Das Sehen der Farbe existiert nur in dieser Relation. In diesem Sinne sind die Geister<sup>20</sup> entia relata wie auch die Erkenntnisbilder der Sinne, was in der Psychologie bewiesen wurde.

Gazali (63, <sup>12</sup> = G. 31, <sup>7</sup>, Muséon 367): Der Nūs weist eine noch viel grössere Vielheit auf; denn seine Wirkung die Umgebungssphäre ist vielfältig zusammengesetzt. Averroes:<sup>25</sup> Gazali behauptet: Nach der Lehre der griechischen Philosophen ist der Himmelskörper aus Materie, Form und Seele (die also von der Körperform verschieden ist) gebildet. In dem zweiten Verstande (dem Nūs), von dem dieser Körper ausgeht, müssen also vier Bestimmungen (rationes) enthalten sein,<sup>30</sup> aus denen jene drei Komponenten und der Beweger der zweiten Sphäre entstehen. Die Lehre, der Himmel sei aus Materie und Form gebildet, legte Avicenna fälschlich den Peripatetikern bei. Nach ihnen ist er vielmehr ein einfacher Körper. Als zusammengesetzter müsste er zu Grunde gehen. Daher ist<sup>35</sup> er nach ihnen unvergänglich und unentstanden. Er besitzt keine Potenz für konträre (Text: kontradiktorische) Paare von Dingen (Akzidenzien, die er aufnehmen könnte). Avicenna zufolge wäre er wie ein Lebewesen zusammengesetzt. Dann

ergäbe sich allerdings eine Vierheit (im Nūs). Das eigentliche Kausalverhältnis zwischen den Geistern ist von allem Dargelegten (der Lehre Avicennas) verschieden.

Gazali (63, 22) behauptet sodann: Nach philosophischer  
5 Lehre besitzt die Sphäre Quantität. Sie besitzt also zwei Bestimmungen (rationes). Die eine verleiht ihr die Körperlichkeit, ihre Substanz, die andere die begrenzte Quantität (ein Akzidens). Folglich müsse in dem Nūs, der Ursache der Sphäre, eine grössere Vielheit vorhanden sein. Alles dieses ist eine falsche An-  
10 nahme; denn die Philosophen glauben nicht, der ganze Körper gehe aus einem unkörperlichen Prinzipie hervor. Nur von seiner Form gilt dieses. Die Quantitätsverhältnisse seiner Teile folgen der Form. Dieses betrifft jedoch nur die hylischen Formen. Die Sphären können wegen ihrer Einfachheit keine  
15 andere Grösse annehmen. Gazali behauptet sodann, nach den Philosophen sollen Form und Materie aus einem unkörperlichen Prinzipie hervorgehen, was ihren Grundsätzen durchaus nicht entspricht. Die Funktion der Ursache besteht nach ihnen nur darin, dass sie die Form mit der Materie ver-  
20 einigt, ohne diese Komponenten selbst absolut hervorzu- bringen.

Gazali (64, 1) glaubt sodann, die Philosophen lehrten nicht, die Sphäre könne nicht grösser oder kleiner sein, sonst würde die gewünschte Ordnung der Welt nicht zustande-  
25 kommen und die Sphäre würde nicht in natürlicher (ihr wesentlicher und proportionierter) Bewegung die sublunaren Dinge bewegen, sondern in zustarker oder zuwenig starker, was eine Vernichtung der irdischen Dinge zur Folge hätte. — Der Körper enthält, wie Gazali (64, 6) aufstellt, nach den  
30 Philosophen viele Dinge und kann daher nicht aus einer einzigen Ursache entstehen. Sie müssten sonst glauben, die Akzidenzien ergeben sich aus der Form, die eine Form aber aus einer Ursache. Diese Lehre von einer indirekten Wirkung der Ursache entspricht den Lehren der Philosophen  
35 und liberalen Theologen.

„Einfach“ (64, 14) bedeutet das, was nicht aus realen Teilen und was nicht aus Materie und Form (zwei an sich unrealen Teilen) gebildet ist — dies gilt von den Sphären und dem, dessen Teil und Ganzes einen „Inhalt“ haben (die



Homöomerien). Die Teile des Einfachen wie die Sphäre können verschieden orientiert sein nach Norden, Süden usw. Dieses z. B. auch die Unterscheidung von Zentrum und Pol widerspricht nicht seiner Einfachheit, selbst wenn diese beiden Punkte von Natur verschieden sind (ib. 23). Ebensovienig<sup>5</sup> ergibt sich, dass die Ursache der Sphäre wegen dieser Teile ihrer Wirkung aus Teilkräften zusammengesetzt sei; denn jede Kugel ist als solche einfach. Nach den Philosophen ist es also nicht richtig, dass jeder Punkt der Kugel Zentrum sein könnte. Ein einzelner Künstler stellt ein einziges Kunstwerk<sup>10</sup> her (64, 2 unt.), wenn in ihm auch die Vielheit der zehn Kategorien enthalten ist. Wie falsch ist also der Grundsatz, dass der Eine nur eine Wirkung herstelle, wie es Avicenna lehrt und ebenso Farabi und Gazali selbst in seinem Buche „Die Nische der Lichter“, (Brockelm. I 423 No. 34). In seiner<sup>15</sup> Lehre über das erste Prinzip stützt er sich nämlich auf das System der Philosophen. — Nach diesen (65, 5) enthält das erste Geschöpf eine Vielheit in sich, obwohl gelten soll: ex uno non fit nisi unum. Es ist zu verwundern (ib. 7), wie dieser Widerspruch dem Farabi und Avicenna in<sup>20</sup> ihrer Interpretation philosophischer Lehren entgangen ist. Diesen beiden leistete die Schule Gefolgschaft (in der Sphärentheorie) und glaubte fälschlich, es handele sich um Lehren der alten Philosophen. Ein ebensolcher Widerspruch lässt sich bei Farabi und Avicenna in der Lehre nachweisen (ib. 10):<sup>25</sup> Der Nūs ist in sich kontingent, aber ab alio notwendig. Die kontingente Natur muss nämlich verschieden von der notwendigen sein, die das Ding aus dem notwendig Seienden empfangen hat. (Dieses ist das immer wiederkehrende Missverständnis des Averroes, der nicht einsieht, dass ein Ding<sup>30</sup> secundum diversa kontingent und notwendig sein kann, ja sogar sein muss.) Die kontingente Natur kann nicht zu einer notwendigen werden (und soll es auch nach Avicenna nicht). In den notwendigen Dingen ist in keiner Weise irgend eine Kontingenz, sei es nun, dass sie durch sich oder durch einen<sup>35</sup> anderen notwendig sind. (Dann müssen sie aber in sich kontingent sein.) Diese Lehren Avicennas sind leeres Gerede und haltloser, als die Ansichten der spekulativen Theologen.

Avicenna (65, 5 unt.) und die übrigen Philosophen würden

antworten: In dem ersten Verursachten (dem Nūs) ist eine Vielheit enthalten. In jeder Vielheit ist aber ein „Einziges“, eine Einheit enthalten. Diese reduziert die Vielheit zu einer Einheit, so dass sie aus einer einzigen Ursache entstehen  
5 kann. Nach Aristoteles (66, 12) ist etwas in gewisser Beziehung eine Einheit — in dieser ist es Wirkung einer einzigen Ursache — und in anderer (formeller) Beziehung eine Vielheit — in dieser ist es Ursache einer anderen Vielheit. Dieses haben die Philosophen des Islam (ib. 5) und auch die  
10 der Griechen vor Aristoteles (ib. 7) nicht verstanden. Es enthält die Lösung des Weltproblems: die Entstehung der Vielheit.

Gazali (66, 17 = G. 32, 13, Muséon 371, 17): Die Lehre, wie aus einem Sphärengesteine eine Dreiheit von Wirkungen  
15 folgt, ist unvernünftig. Aus einem Prinzipie können viele Dinge hervorgehen und Gott kann ewige reale Eigenschaften besitzen. Averroes (66, 19): Die Lehren Avicennas über das Entstehen der Vielheit aus der Einheit sind unphilosophisch. Jedoch sind sie nicht so unlogisch, wie es Gazali darstellt;  
20 denn unter verschiedenen formellen Gesichtspunkten (ib. 6 unt.) kann ein Ding Ursache mehrerer anderer sein. Gazali (67, 4) studierte nur die Werke Avicennas — daher seine mangelnde Kenntnis in der Philosophie.

Gazali (67, 6) behauptet: Alles, was der natürliche Ver-  
25 stand des Menschen nicht erfassen kann, müssen wir aus der (übernatürlichen) Offenbarung annehmen. Dieses ist richtig; denn die Erkenntnis, die wir durch die Offenbarung empfangen, vollendet die Erkenntnisse des natürlichen Verstandes (Harmonie zwischen Glauben und  
30 Wissen!), d. h. was der Verstand zu erfassen keine Kraft besitzt, teilt ihm Gott durch Offenbarung mit. Das natürlicherweise Unerkennbare, dessen Erkenntnis jedoch für das Leben und die Existenz des Menschen notwendig ist, weist verschiedene Arten auf. Die Unfähigkeit ist teils eine ab-  
35 solute, d. h. in der Natur des Verstandes als solchen ist keine Möglichkeit gegeben, jene Dinge zu erkennen — teils eine relative entsprechend der Natur einer bestimmten Gruppe von Menschen. Sie beruht entweder auf dem Grunde („der Wurzel“) der menschlichen Natur oder auf einem von aussen

kommenden Akzidens, z. B. der Vernachlässigung des Erlernens. Die Offenbarung ist eine Gnade („ein Mitleid“, „liebvolles Mitleid“) Gottes, für alle diese Gruppen der Menschen. — Evident (ib. 15) bleibt das Prinzip, *ex uno simplici non procedit nisi unum*. Freilich können evidente 5 Prämissen verschiedene Überzeugungskraft besitzen, wie es in der Lehre vom Beweise dargetan wurde. Bei solchen nämlich, die durch die Phantasie unterstützt werden, ist die Überzeugungskraft grösser als bei anderen. Für jemanden, der in dem Umgehen mit Begriffen geübt ist und die Phantasie ausschaltet, stehen beide Arten von Prämissen in der Evidenz gleich. Die meiste Überzeugung gewinnt der Mensch von diesen Prinzipien, wenn er die vergänglichen Dinge durchgeht und dann sieht, dass ihre Benennungen und Definitionen auf Grund ihrer Tätigkeiten verschieden sind (aus denen man die 15 verschiedenen Wesenheiten erschliesst). Würde ein beliebiges Ding aus einer beliebigen Tätigkeit und Wirkursache entstehen, dann müssten Wesenheiten und Definitionen ein Chaos bilden („sich vermischen“) und alle Erkenntnisse aufhören (in einen Skeptizismus endigen). Die Seele unterscheidet sich z. B. 20 nur durch ihre eigentümlichen Tätigkeiten von den leblosen Körpern und diese differenzieren sich voneinander ebenfalls durch Funktionen, die ihnen eigentümlich sind. So verhalten sich auch die Seelen zueinander. Wenn aus einer einfachen Kraft, wie aus einer zusammengesetzten, verschiedene 25 Funktionen entständen, dann würde der Unterschied zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten aufgehoben und eine ursachlose Wirkung und Tätigkeit möglich. Das Seiende kann nämlich nur aus dem Seienden entstehen (*ex nihilo nihil fit*). Daher kann das *non-ens* nicht aus sich real werden. 30 Wenn nun aber der „Beweger“ des Nichtseienden und der dasselbe aus der Potenz zum Akte Hinüberleitende, diese Tätigkeit (*eductio de non-ente*, die Schöpfung) nur insofern ausübt, als er selbst *actu* existiert, so muss ihm diese Art des *actus* („der Tätigkeit“ lahu z. erg.) zukommen, die das 35 Ding *educit de non-ente in ens* (die Erschaffung, Verleihung des Seins). Wenn eine beliebige Wirkung aus einer beliebigen Ursache entstehen könnte, könnten die Wirkungen aus sich allein ohne Wirkursache entstehen. Indem nun viele Arten



von Dingen durch eine einzige Ursache aus der Potenz zum Akte überführt werden, ergibt sich die Notwendigkeit, dass in jener Ursache die genannten Dinge und was zu ihnen in innerer Beziehung steht, enthalten sind (denn in der Ursache muss der Grund, die *ratio adaequata* gegeben sein, aus der die Wirkung begreiflich wird). Ist in ihr nur eine Art von jenen Dingen enthalten, dann müssen die anderen, insoweit sie wirklich werden, aus sich selbst ursachlos („ohne Hervorbringer“) entstehen. (Was die Ursache nicht in sich besitzt, kann sie keinem anderen mitteilen.)

Keiner (67, 2 unt.) kann den Einwand erheben: Die einzige Bedingung für die Ursache ist nur die, dass sie als Wirkursache besteht, nicht aber in einer besonderen Form des kausalen Wirkens; denn dann könnte jedes beliebige Wirkliche, jede beliebige Funktion ausüben und die Dinge verwirren sich zu einem Chaos. Ferner: das universelle Wirkliche steht dem Nichtsein näher, als das eigentliche Wirkliche (die *ousia*, das reale Individuum mit seinen Akzidenzien). Daher leugneten die Gegner der Modustheorie (des *abu Haschim* 933 †) das universelle („absolute“) Seiende, und die universelle Bewegung („Seinsweise“ *kaun*) während ihre Verteidiger die *Modi* (identisch mit den *Universalia*) als „weder existierend, noch nicht existierend“ auffassten. In diesem Falle müssten die *Modi* (nach Art der platonischen Ideen, der subsistierenden *Universalia*) die Ursache der wirklichen Dinge sein können. Dass eine einzige Funktion nur aus einer Ursache entsteht, ist in der empirischen Welt deutlicher als in der unempirischen. Das Wissen ist nämlich ein vielfältiges, entsprechend der Vielheit der Objekte des Wissenden; denn dieser erkennt sie nach der Weise, in der sie in der Aussenwelt existieren. (Jedes Ding muss also durch eine besondere Erkenntnisform erfasst werden, da es eine besondere Existenz besitzt. Die beiden Seinsordnungen, der *ordo logiens* und *realis*, sind also parallel.) Unmöglich ist es, dass die vielen Wissensobjekte (Text: Wirkungen; z. les. *al malūmāt*) durch ein einziges Wissen erkannt werden, da sie ja die Ursache des menschlichen Wissens sind und eine einzige Erkenntnis nicht (in *ordine logico et psychologico*) die Ursache vieler Wirkungen (der anderen Erkennt-

nisse) im Empirischen sein kann. (Gottes Wissen ist Ursache der Dinge, das menschliche ist deren Wirkung. Nur auf logischem und intrasubjektiven Gebiete kann eine Erkenntnis eine andere verursachen — im Syllogismus. Wenn jede Ursache ihre eigene Wirkung hat, muss jedem Objekte des Wissens, also eine eigene Erkenntnis als dessen Wirkung entsprechen, ein deutlicher Realismus.) Das Wissen des Künstlers, der z. B. den Schrein hervorbringt, ist daher ein anderes als das dessen, der den Stuhl herstellt. (Das tertium comparationis ist der Parallelismus zwischen Subjekt und Objekt. Das Kausalverhältnis würde ein Beispiel für das göttliche Wissen sein.) Das ewige (göttliche) Wissen verhält sich in diesem Punkte jedoch durchaus verschieden von dem zeitlich entstandenen Wissen (lililm), und der ewige Wirkende von dem zeitlichen. 15

Man könnte (68, s) mir vorhalten: Was lehrst du nun selbst über dieses Problem (der Weltentstehung). Die Thesis Avicennas über die Ursache der Vielheit (quomodo ex uno fiunt multa) hast du widerlegt. Was ist nun dein eigenes System? Es wurde bereits ausgeführt, dass die Schulen der Philosophen mit je einer von drei Antworten gewohnt waren zu erwidern, erstens: Die Vielheit entsteht aus der Hyle (dem Individuationsprinzip) — zweitens: Sie ergibt sich aus den zahlreichen Instrumenten — drittens: aus den (platonischen) Mittelwesen. Von den Anhängern des Aristoteles wird berichtet, dass sie die Lehre richtig stellten, die als der Grund jener Vermittelung angesehen wird (die Ideenlehre Platos, indem Aristoteles die Ideen in die Dinge hineinverlegte und den Grund für die Aufstellung der Ideenlehre — die Vielheit der Dinge und die ewige Wahrheit unseres Erkennens zu erklären — in seinem Sinne verwertete). Meinerseits sage ich (ib. 13): Auf das vorliegende Problem kann in diesem Buche keine demonstrativ bewiesene Antwort gegeben werden (da es das letzte Problem der Philosophie ist und eine ganze Weltanschauung enthält). Wir finden jedoch weder bei Aristoteles noch bei den älteren bekannten Peripatetikern diese Lehre, die man ihnen beilegte. Sie kommt nur dem Porphyrius aus Tyrus zu, der die Einleitung in die Logik schrieb und nicht zu den Scharfsinnigen unter ihnen gehörte. Nach meiner 35

Ansicht ist entsprechend den peripatetischen Prinzipien zu sagen: Die Ursache der Vielheit ist die Summe jener drei Ursachen: die Mittelwesen, die Dispositionen (der Hyle) und die Instrumente. Wie diese alle auf die eine einzige (Gott) sich „stützen“ und auf sie zurückgehen, haben wir bereits klargestellt; denn (Text: wenn) jedes einzelne Ding jener Vielheit existiert durch eine reine Einheit (die formelle Einheit, in der Gott die Dinge erschafft und die Einheit des Wirkens und der Kraft, die von Gott ausgehend, das ganze Weltall durchwirkt). Diese ist die Ursache der Vielheit (sie bringt die Vielheit unter dem formellen Gesichtspunkte der Einheit der Weltordnung hervor; hat also ein formell einheitliches Objekt). Die Ursache für die Vielheit der unkörperlichen Geister liegt (natürlich nicht in der Hyle, sondern) in der Verschiedenheit ihrer Naturen, die für die Gedankeninhalte aufnahmefähig sind, die sie von dem ersten Prinzipie denken, und für die Einheit, die sie (von Gott) empfangen. Sie ist eine in sich einzige Tätigkeit (durch die das Erschaffen zu einem formell einzigen und einfachen Akte wird), die (nur) durch die aufnehmenden Substrate in eine Vielheit zerfällt. Ein Beispiel dafür ist der Herrscher, unter dessen Hand viele Herrschertätigkeiten (die sich auf einzelne Gebiete des Reiches beziehen) sind — und die (universellen) Künste, unter denen sich viele (partikuläre) Künste befinden. An einem anderen Orte werden wir dies untersuchen. Wenn dann etwas von diesen Problemen klar wird, so ist es gut. Andernfalls (wenn sie die natürliche Vernunft als Mysterien übersteigen) nehmen wir unsere Zuflucht zu der Offenbarung (im Koran und halten uns an diese).

30 Tritt aber (68, 21) der Fall ein, dass die Verschiedenheit auf den vier Ursachen beruht, dann ist die Sachlage klar. Die Sphären sind z. B. durch ihre Bewegung, Formen, Materien, wenn sie solche besitzen (sie sind vielleicht reine Formen, platonische Ideen) und besonderen Funktionen verschieden, selbst wenn sie nach griechischer Lehre nicht zwecks dieser Funktionen erschaffen sind. (Sie haben die Funktionen, die niedere Welt zu dirigieren. Das Edlere kann nun aber nicht wegen des Niederen da sein und diesem dadurch untergeordnet werden.) Eine andere Art der Verschiedenheit findet



sich in den einfachen Körpern der sublunaren Welt. Diese hat ihren Grund in der Materie in Verbindung mit der wechselnden Entfernung (Konstellation) der bewegenden Agenzien, d. h. der Himmelskörper. In dieser Weise sind Feuer und Erde kurz die Kontraria verschieden. Die Ursache ferner, weshalb die beiden grossen Himmelsbewegungen (die auf- und absteigende der Sonne), von denen die eine das Werden, die andere das Vergehen bewirkt, sich unterscheiden, ist die verschiedene Natur der Himmelskörper. Ihre Bewegungen sind, wie es Aristoteles in seiner Schrift „Das Entstehen und Vergehen“ auseinandersetzt, durch die verschiedene Natur der Himmelskörper begründet und diese gleicht der auf den Instrumenten beruhenden. Unter diesen Umständen sind die Ursachen der Vielheit, die aus der Einheit („der einen Wirkursache“) erwächst, nach Aristoteles die genannten drei (zusammen). Sie gehen in dem früher genannten Sinne auf den Einen (Gott) zurück, indem der Eine Ursache des Vielen (unter einer einigenden, formellen Idee) ist. In dem was unter dem Monde ist, existiert die Verschiedenheit durch die vier Ursachen: Wirk-, Material-, Instrumental- und Mittelursachen, indem die von Gott ausgehenden Tätigkeiten durch andere Wesen vermittelt werden. (Averroes nimmt dadurch im Prinzip einen sonst von ihm bekämpften Gedanken Avicennans an.) Dieses ist den Instrumentalursachen ähnlich und der Verschiedenheit, die durch die aufnehmenden Substrate herbeigeführt wird und dem Kausalverhältnis in der Kette der Ursachen. Die Farbe, die in der Luft entsteht, ist z. B. verschieden von der am Körper oder im Auge (Sehen) oder in der Phantasie oder in dem Gemeinsinne oder im Gedächtnis.

## II. Der philosophische Gottesbeweis.

30

Gazali (69, 5 = G. 33, 4; Muséon 373): Die vierte Frage betrifft den Gottesbeweis der Philosophen. Sie behaupten, die Welt sei ewig (Gazali begeht die Verwechslung, dieses als unerschaffen zu verstehen) und behaupten trotzdem, sie sei erschaffen, was ein Widerspruch ist. Darauf erwidere ich (Averroes): der philosophische Beweis ist aus der empirischen Welt leichter verständlich, als die anderen zusammen. Es gibt nämlich zwei Arten von Wirkursachen. Die eine

erstreckt sich auf die Wirkung nur im Zustande ihres Werdens. Wenn die Wirkung ihr Werden vollendet hat, kann sie der Ursache entbehren, wie das (fertige) Haus des Baumeisters. Die zweite besitzt eine bestimmte Funktion, die sich auf eine  
5 solche Wirkung erstreckt, die nur durch ihre Beziehung zur Ursache existieren kann. Es ist ihr eigen, dass ihre Funktion (nur) gleichzeitig mit der Existenz der Wirkung ist. Hört die Ursache auf, wird auch die Wirkung vernichtet, existiert jene, dann auch diese. Diese Ursache ist edler und  
10 im höheren Sinne Ursache als die erstgenannte; denn sie verleiht ihrer Wirkung das Sein und erhält sie in ihm, während die erste nur das Sein verleiht, und eine andere Ursache erforderlich ist, um die Wirkung zu erhalten. So verhält sich der Bewegter zu seiner Bewegung und den Dingen, die  
15 nur in und durch dieselbe existieren. Nach philosophischer Lehre ist die Bewegung die Funktion der Wirkursache und die Welt nur durch die Bewegung in ihrer ganzen Entelechie. Daher lehrten sie: Die Ursache der Weltbewegung ist zugleich die Ursache der Welt (da jene das Wesen der Welt ist).  
20 Würde die Ursache auch nur einen Augenblick von der Bewegung ablassen, dann müsste die Welt aufhören. Ihren Syllogismus konstruierten die Philosophen wie folgt: Die Welt ist Tätigkeit einer Ursache oder eine Konsequenz dieser Tätigkeit. Jede solche Funktion muss nun aber ein reales Subjekt haben.  
25 Folglich kommt der Welt eine wirkende Ursache zu, die durch ihre eigene Existenz existiert. Wer annehmen zu müssen glaubt, diese Tätigkeit sei eine zeitlich entstehende, lehrt, die Welt sei zeitlich entstanden aus einer ewigen Ursache. Wer diese Tätigkeit aber für ewig hält, lehrt: die Welt entsteht  
30 aus einer ewigen Ursache mit ewiger Tätigkeit und ewiger Wirkung (z. erg. wamafuluhu kadimun), nicht als ob dieselbe aus sich ewig existierte (wie Gott, der unerschaffen ist).

Gazali (69, 18 = G. 33, 9; Muséon 373, 5 unt.): Die Welt, so wenden die Philosophen ein, muss ein unerschaffenes Prinzip besitzen, also verursacht sein. Averroes: Diese Darstellung besitzt Überredungskraft, ist aber nicht richtig; denn die Ursache prädiert man im äquivoken Sinne von den bekannten vier Ursachen. Als Antwort der Philosophen hätte jene Darstellung einen unklaren (äquivoken) Sinn; denn die Theologen

könnten fragen: Von welcher Ursache wollt ihr behaupten, dass von ihr die Welt direkt (*primo et per se*) herstanme? Antworten sie: Von der Wirkursache, deren Tätigkeit anfangslos und ewig dauernd und mit der Wirkung identisch ist, so haben sie Recht. Antworten sie aber: von der 5 Formalursache, dann ist ihre Entgegnung angreifbar, wenn sie an eine der Welt inhärierende Form denken, wenn aber an eine von der Materie getrennte Form, so entspricht ihre Entgegnung ihrem Systeme, wenn aber an eine hylische Form, dann müsste Gott ein Körper sein, was jene nicht behaupten 10 wollen. Antworten sie: von der Zweckursache, so entspricht dieses ebenfalls ihren Prinzipien (da nach Aristoteles Gott das Weltall wie das Objekt der Liebe bewegt). Wie kann eine so vieldeutige Rede eine Antwort der Philosophen sein. — Unter erstem Prinzipie verstand man dasjenige, das selbst 15 keine Ursache seiner Existenz besitzt, aber anderen das Dasein verleiht. Auch diese Formulierung ist unklar; denn dieselbe lässt sich auf die Umgebungssphäre, den ganzen Himmel, kurz, irgendwelche Art der Dinge anwenden, wenn man annimmt, sie habe keine Ursache. Diese Lehre unterscheidet 20 sich nicht von der der Dahriten. (Diese Antwort des Averroes ist unzutreffend, da nur die Dahriten es für möglich halten, die Sphäre als ursachlos zu denken.) Gazali hätte bei jeder einzelnen Kategorie der Ursachen nachweisen müssen, dass eine erste in ihr existiert und dass auch diese vier ersten 25 auf eine absolut erste zurückgehen. Dann hätte er die philosophische Lehre treffend wiedergegeben. Auch (70, 4) die Möglichkeit einer endlosen Kette von Ursachen *per accidens* liess er unberücksichtigt. Unmöglich ist nach den Philosophen eine solche von Ursachen *per se* und die sich in einer 30 geraden Linie bewegen, d. h. wenn die Existenz der vorausgehenden Glieder eine Bedingung für die der folgenden ist. Wenn (ib. 12) Sokrates den Plato erzeugt, dann ist der erste Bewegter im Augenblicke des Gebärens nach den Philosophen die Sphäre, die Seele (der Welt) oder der Verstand 35 (der Nūs) oder der Schöpfer. Der verstorbene Mensch ist also keine notwendige Bedingung für die Existenz des entstehenden. Diese Kette (*per accidens*) kann also ins Unendliche verlaufen. Wenn z. B. ein Künstler in aufeinander-



folgenden Zeiten verschiedene Kunstwerke mit wechselnden Instrumenten herstellt und diese Instrumente durch andere fabriziert usw., so verhält sich diese Kette per accidens. Nur das unmittelbare Instrument ist, wie der Vater für die Erzeugung, eine notwendige Bedingung des Kunstwerkes. Nur (ib. 22) die Dahrija nehmen eine series infinita causarum per se an. Konsequenterweise können sie dann keine (erste) Wirkursache mehr annehmen. — Aus (ib. 4 unt.) der Ordnung des Weltalls schliesst man auf einen Ordner, wie aus der des Heeres 10 auf einen Heerführer. — Nach philosophischer Lehre (71, 4) ist die Hyle das Prinzip der Vergänglichkeit und des Werdens. Die unvergänglichen und nicht (phasenweise) gewordenen Sphären besitzen daher keine Hyle. Nur Avicenna sprach den Himmeln eine Hyle zu. Die (ib. 7) Sphärenseele hat 15 ihren Bestand nicht in der Sphäre, da dieselbe der Seele nicht bedarf, um sich zu erhalten. Nach Themistius sind die Sphären reine Formen (ib. 11), oder sie besitzen nur äquivoce eine Materie oder, dies ist meine Lehre, sie sind die Materien selbst (reine Materie?) und per se lebende Materie, nicht 20 etwa durch ein (hinzugefügtes) Leben.

Gazali (71, 13 = G. 23, 20; Muséon 374 unt.) will in seiner Entgegnung sagen: Ebensowenig wie die Einzigkeit Gottes können die Philosophen seine Unkörperlichkeit nachweisen. Weil sie nämlich die göttlichen Eigenschaften nicht ableugnen 25 können, muss Gott nach ihnen also reale Eigenschaften (die einem Substrate inhärieren) besitzen. Dann muss er aber ein Körper oder eine Kraft in einem solchen sein, also die Himmelskörper (Lehre der Dahriten). Diese Beweisart legt Gazali den Philosophen aber fälschlich bei, und sie sind sehr wohl 30 in der Lage, zu beweisen, dass Gott ein einziger und unkörperlicher ist. — Gazali schreibt dem Avicenna fälschlich die Lehre zu: Es können aktuell unendlich viele Seelen existieren. Eine aktuell unendliche Zahl ist nur in den Dingen unmöglich, die Lage besitzen. Eine solche Thesis 35 stellt kein Philosoph auf (ib. 24).

Gazali (71 unt. = G. 34, 11, Muséon 376 unt.) berichtet von den Philosophen: Eine unendliche Kette von Ursachen widerspricht nicht dem Gottesbeweise; denn diese ganze Kette ist kontingent, erfordert also eine hervorbringende Ursache.

Averroes (72, 1): Der erste Philosoph, der diesen Beweis bringt, ist Avicenna. Er hielt ihn für besser als die Methode der alten Griechen, da er aus dem Wesen des Seienden entnommen sei, während die Methoden der Schule von Akzidenzien ausgehen, Avicenna entnahm denselben den spekulativen Theologen. Diese lehren: Es ist evident, dass das Seiende in ein Mögliches und ein Notwendiges zerfällt. Das Mögliche (Kontingente) muss nun aber eine Ursache haben (die ihm die Existenz verleiht). Weil die Welt aber kontingent ist, muss sie also eine Ursache besitzen, die notwendig seiend ist. Dieses war die Ueberzeugung der liberalen Theologen vor den Aschariten (also vor ca. 935. Seine Quellen gibt Averroes nicht an). Sie ist gut und enthält keine Falschheit, es sei denn die Behauptung, die Welt sei in ihrer Gesamtheit kontingent, was nicht evident ist. (Nur in ihren Teilen ist sie kontingent. Aber auch dieses leugnet Averroes sonst. „Kontingent“ ist also hier aufzufassen, als dem Entstehen und Vergehen unterworfen.) Avicenna wollte diesem Satze eine universelle Bedeutung verleihen und als Kontingentes alles verstehen, was eine Ursache besitzt, wie es Gazali ausführt. Wenn man diese Bezeichnung auch durchgehen lässt (dass das ens contingens ein necessarium ab alio ist), so gelangt die Einteilung (des Seienden) doch nicht zu dem, was Avicenna wollte; denn die primäre (per se) Einteilung des Seienden in das, was eine Ursache hat und das, was keine hat, ist durchaus nicht selbstverständlich. Sodann lässt sich einwenden: Auch was keine Ursache hat, zerfällt in ein Kontingentes und ein Notwendiges. (Damit wird die Lehre Avicennas widerlegt, die das contingens in se dem necessarium ab alio, d. h. dem causatum gleichstellt. Das Missverständnis liegt aber auf Seiten des Averroes, der das Kontingente bald im Sinne des Möglichen aber noch nicht Realen — dann hat es natürlich noch keine Ursache — bald im Sinne des Realen aber Nichtnotwendigen, was also auch nicht existieren könnte, nimmt. Letzteres muss verursacht sein, ist ein necessarium al alio.) Verstehen wir unter dem Kontingenten das im eigentlichen Sinne Kontingente (das absolut und abstrakt Mögliche), so werden wir zu dem Begriffe des Möglichen und zugleich Notwendigen geführt. (Die Sätze der Mathematik

sind z. B. möglich in dem Sinne, dass sie sich an konkreten Gegenständen bewahrheiten können, und zugleich notwendig in sich, logisch genommen, als „Wesenheiten“ abgesehen von ihrer realen Existenz. Es ist eine böse Verwirrung, die 5 Averroes hier mit den so klaren Begriffen des Avicenna anstellt.) Man gelangt jedoch nicht zu einem Notwendigen, das eine Ursache habe <sup>1)</sup>. (Ein in sich Notwendiges kann auch nach Avicenna nie eine Ursache haben. Das *ab alio necessarium* ist aber identisch mit dem von einer *adä-*  
10 *quate*n, also notwendig wirkenden Ursache Hervorgebrachten.) Verstehen wir unter dem Kontingenten das, was eine Ursache hat — es ist zugleich notwendig (aber nur *ab alio* notwendig, was Averroes nicht hinzufügt) — so ergibt sich daraus nur (*illā* z. ls.), dass dasjenige, was eine Ursache hat,  
15 eine Ursache habe. (Nach Avicenna ist die Definition des Kontingenten durchaus keine Tautologie: Ein Ding, das in sich kontingent ist, dessen Dasein also in seiner Wesenheit nicht notwendig enthalten ist — vgl. Ringsteine Farabis No. 1 — muss, wenn es real existiert, eine Ursache haben,  
20 die ihm das Dasein verleiht; denn dieses hat das Ding nicht aus sich. Es ist sehr zu verwundern, dass Averroes diese Grundgedanken der Philosophie missverstanden hat.) Wir können nun annehmen, dass auch jene Ursache verursacht sein müsse, was ins Unendliche verlaufen würde. Man ge-  
25 langt also (nach den von Averroes falsch verstandenen Prinzipien Avicennas) nicht zu einer unverursachten (absolut ersten) Ursache, d. h. zu dem notwendig Seienden. Die Sache liegt nicht so, dass man unter dem Kontingenten, das Avicenna dem Nichtverursachten entgegenstellt, das Kontingente („Mög-  
30 liche“) im eigentlichen Sinne verstehen dürfte; denn diese kontingenten Dinge sind solche, in denen die Ursachenkette nicht ins Unendliche verlaufen kann (während nach Avicenna eine anfangslose Kette kontingenter Dinge möglich und sogar tatsächlich ist. Averroes versteht hier unter der Kette der

---

1) Von diesem allein könnte man auf ein Notwendiges, das keine Ursache hat, schliessen. Die lateinische Übersetzung 160 V. 3 fügt hier ein *non* hinzu, was den Gedanken des Averroes in sein Gegenteil umkehrt.



kontingenten Dinge die *series causarum per se*, die weil verursacht, auch kontingent sein muss. Avicenna lag diese Interpretation ferne). Versteht man aber unter dem Kontingenten die „notwendigen“ Dinge, die eine Ursache besitzen, so ist bis jetzt noch nicht erwiesen, dass dieses in dem Sinne unmöglich ist, in dem es von den eigentlichen kontingenten Dingen klargestellt wurde. (Die Welt Dinge sind nach Averroes alle notwendig, d. h. in ihren Ursachen und Verhältnissen, in der Weltordnung als Ganzem. Er scheint zu glauben, dass dieses der Lehre Avicennas widerspreche, was natürlich nicht der Fall ist. Nur bedient sich Avicenna anderer Ausdrücke. Notwendig sind nach ihm die Welt Dinge *a causa*, nicht schlechthin. Im Grunde sagt Averroes dasselbe.) Dabei ist jedoch noch nicht erwiesen, dass „hier“ (in der Welt) ein Notwendiges sei, das eine Ursache erfordert. Dann könnte man aus dieser Annahme zu einem ohne Ursache Notwendigen gelangen. (Nur von einem Notwendigen kann man auf ein anderes Notwendige schliessen. Ein *per se* Notwendiges besteht „hier“ allerdings nicht. Es könnte auch keine Ursache haben. Die ganze Welt besteht aber aus Dingen, die *ab alio* notwendig sind. Sie alle müssen ihre adäquate Ursache haben. Averroes übersieht die formelle Hinsicht, in der das Notwendige von Avicenna gebraucht wird.) Man müsste denn nachweisen, dass die Sachlage sich in der aus Ursache und Wirkung gebildeten notwendigen Summe ebenso verhalte, wie in der kontingenten Summe. (Aus der Summe aller kontingenten Dinge ergibt sich, dass ausserhalb derselben ein notwendig Seiendes existiere. Ebenso müsste sich diese Konsequenz aus der „notwendigen“ Summe — Avicenna würde sagen: aus der aus *rebus necessariis ab alio* bestehenden Summe — ergeben. Nach Averroes kann das Mögliche — „Kontingente“ — keine Ursache haben, weil es dadurch zu einem Notwendigen würde, also sein Wesen veränderte. Die Wesenheiten sind aber unveränderlich. Die Begriffsverwechslung, deren sich Averroes schuldig macht, liegt hier offen zu Tage.)

Gazali (72, <sup>16</sup> = G. 34, <sup>14</sup>): Ihr Philosophen müsst konsequenterweise zur Annahme einer anfangslosen Kette von Ursachen, also zu Leugnung einer ersten Ursache (Gottes)

kommen, wenn ihr euch noch so sehr vor dieser Konsequenz sträubt. (Gazali findet nicht die Lösung, dass die erste Ursache ausserhalb der unendlichen Kette der sekundären Ursachen liegen muss, vgl. Horten: Ringsteine Farabis 85 A. 1  
5 und: Derselbe: Die Gottesbeweise bei Schirazi, passim.) Darauf erwidere ich (Averroes 72, 17): Aus der Annahme von kontingenten Ursachen (in den Welt dingen), die kein erstes Glied haben, folgt die andere Annahme, dass ein Kontingendes (die ganze Summe dieser Ursachen) ohne Wirkur-  
10 sache existiere (wenn man ausserhalb dieser Summe keinen Schöpfer annimmt — eine Unmöglichkeit). Nimmt man aber an, es existieren notwendige Dinge, die unendlich viele Ursachen besitzen, so ergibt sich daraus nur, dass dasjenige, das man als (durch eine unendliche Anzahl von Ursachen)  
15 verursacht annahm, keine Ursache besitze (eine *contradictio in adiecto*. Eine unendliche Kette kann nicht „durchheilt“ werden. Ein Ding, das von einer unendlichen Anzahl von Ursachen abhängt, kann nicht verursacht werden. Wenn es existiert, muss es also ursachlos existieren, da die Kette  
20 seiner Ursachen nicht zu ihm hingelangen kann). Diese Aufstellungen sind richtig; jedoch ist das Unmögliche, das sich aus diesen Ursachen (notwendiger Dinge) ergibt, verschieden von dem, das aus kontingenten Ursachen resultiert. Wenn jemand diese Lehre Avicennas in demonstrativer Form  
25 darstellen will, kann er wie folgt verfahren: Die kontingenten Dinge müssen Ursachen haben, die ihnen vorausgehen. Sind diese Ursachen selbst wiederum kontingent, dann müssen auch sie Ursachen besitzen, was zu einer unendlichen Kette führt. Wenn dort aber keine Ursache vorhanden ist, folgt, dass ein  
30 Kontingentes ursachlos existiert, was unmöglich ist. Folglich muss diese Kette zu einer notwendigen Ursache hingelangen. Diese ist ihrerseits entweder durch eine Ursache oder ohne eine solche notwendig. Im ersten Falle, stellt man betreffs dieser die Frage (ob sie eine Ursache habe oder nicht). Die  
35 Ursachen verlaufen also entweder ins Unendliche — dann müsste dasjenige ursachlos existieren, was als verursacht angenommen wurde — eine Unmöglichkeit — oder nicht. Folglich muss diese Kette bei einer Ursache endigen, die nicht durch eine andere, d. h. die also durch sich notwendig ist.

Diese ist also der notwendig Seiende (Gott). In dieser Art der Ausführung ist der Beweis richtig. Wird er aber so dargestellt, wie es Avicenna tut, dann ist er aus vielen Gründen unrichtig. Erstens: Das in ihm verwandte Kontingente, wird in äquivokem Sinne prädiert. (Es liegt also eine <sup>5</sup> quaternio terminorum vor.) Sodann ist die in ihm vorkommende primäre (per se) Einteilung des Seienden in das Kontingente und Nichtkontingente unrichtig. (In sekundärer Weise könnte man das Seiende so einteilen.) Mit anderen Worten: diese Einteilung zerlegt das Seiende nicht als <sup>10</sup> solches restlos in seine Teile (nur dann könnte sie eine primäre sein.)

Auf die Widerlegung (72, 3 unt.), die Gazali den Philosophen angedeihen lässt, ist zu antworten: Jedes einzelne Ding ist in dem Sinne kontingent, dass es eine Ursache hat, <sup>15</sup> die von aussen an dasselbe herantritt. Die ganze Summe der unendlich vielen Dinge (die eine anfangslose Kette bilden) ist aber nicht in diesem Sinne kontingent, weil sie keine von aussen zu ihr hinzutretende Ursache besitzt (denn einer unendlichen Kette geht keine Ursache in dem Sinne vor- <sup>20</sup> aus, wie ein Glied der Kette einem anderen vorausgeht. Sonst müsste die anfangslose Kette einen Anfang haben). Wenn nun die Philosophen zugeben, dass sie unter dem Kontingenten das Verursachte verstehen (Lehre Avicennas) und unter dem Notwendigen das Ursachlose, so kann man gegen <sup>25</sup> sie argumentieren: Nach euren Prinzipien ist es nicht unmöglich, dass eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen existiert und zwar so, dass ihre Summe notwendig ist. (Nur wenn man den Begriff des Kontingenten im obigen engen Sinne auffasst, dass ihm eine Ursache in derselben Linie <sup>30</sup> und Ordnung des Seins vorausgehen müsse, ist diese Konsequenz möglich. Avicenna wird dadurch also nicht getroffen.) Nach den Prinzipien der Philosophen kann nämlich der Teil sich anders verhalten, als das Ganze und die Summe. (Kollektiv betrachtet, verhält ein Ding sich anders <sup>35</sup> als distributiv. Was von allen Gliedern einzeln gilt, gilt deshalb noch nicht von der Summe als Einheit.) Diese Behauptung ist aus manchen Gründen unmöglich (unklar, d. h. dass die Philosophen obige Lehren aufgestellt hätten).



Erstens: Es ist keine philosophische Lehre, dass eine series  
causarum per se unendlich sein könne, wie oben erwähnt  
wurde. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Kausalkette in  
der „Natur“ (Kategorie) des Kontingenten oder der des Not-  
wendigen liegt. Die Unklarheit, die man gegen Avicenna ad  
hominem deduzieren könnte, ist folgende: Du teilst das Seiende  
in ein Mögliches (Kontingendes) und Notwendiges. Wenn du  
unter dem Kontingenten das Verursachte verstehst und unter  
dem Notwendigen das Ursachlose, dann kannst du nicht be-  
weisen, dass eine unendliche Kette von Ursachen unmöglich  
sei; denn dadurch, dass sie unendlich ist, ergibt sich, dass  
diese Kette keine Ursache hat. Es muss also ein Not-  
wendiges sein. (Der grosse Irrtum des Averroes ist der, dass  
er eine Ursache in derselben Linie jener Kette sucht.  
Wenn die Kette anfangslos ist, kann dann natürlich keine  
Ursache mehr vorhanden sein. Dieses ist zugleich eine petitio  
prinzipii von seiten des Averroes. Er hat die Lehre Avi-  
cennas durchaus missverstanden. Dieser würde deduzieren:  
In der ganzen Kette der Ursachen ist Dasein und Wesenheit  
verschieden, folglich ist sie kontingent und muss eine Ursache  
haben. Diese kann natürlich nur ausserhalb jener Kette  
liegen, woran Averroes nicht zu denken scheint. Dadurch  
wird zugleich auch die Ordnung der Begriffe Avicennas  
klar, die Averroes umstellt. Der primäre Begriff ist für  
Avicenna der der Kontingenz. Aus diesem schliesst er auf  
den des Verursachtseins, den sekundären Begriff. Averroes  
will den Avicenna umgekehrt von dem des Verursachtseins  
auf den der Kontingenz schliessen lassen, was seiner Denk-  
weise nicht gerecht wird.) Besonders gilt jenes deshalb, weil  
nach eurer Lehre das Ewige aus unendlich vielen Ursachen  
konstituiert werden kann (jatakawwam), von denen jede zeit-  
lich entstanden ist. (Die einzelnen Sphärenbewegungen kon-  
stituieren eine unendliche Kette.) Dieser Lehre haftet die  
genannte Unklarheit deshalb an, weil Avicenna das Seiende  
in das Verursachte und Nichtverursachte einteilt. Hätte er  
es nach unserer Methode eingeteilt, dann würde keine jener  
Objektionen gegen ihn bestehen können. — Die Behauptung  
Gazalis ist ferner unrichtig, die alten Griechen hätten zu-  
gegeben, dass das Ewige aus unendlich vielen Dingen

(nihāja st. ġāja) konstituiert werde (jatakawwam); denn sie nähmen eine unendliche Anzahl von Sphärenumdrehungen an. (In diesem Sinne könnte „das Ewige“ auch Gott bedeuten.) Von diesem wird die Ewigkeit nämlich im Vergleiche mit Gott, dem Ewigen, der nur Einer ist, nur aequivoce<sup>5</sup> ausgesagt.

Man könnte (73, 11 = G. 34, 17) einwenden: Dieses führt zu der Lehre: Der notwendig Seiende sei aus kontingenten Dingen zusammengesetzt. Antwort (Gazalis): Versteht ihr unter dem Notwendigen und Kontingenten das, was wir dar-<sup>10</sup> getan haben, so ist es das, was wir beweisen wollen, und wir geben nicht zu, dass es unmöglich sei. Versteht man nämlich unter dem Notwendigen das Nichtverursachte und unter dem Kontingenten das Verursachte, so kann das Unverursachte sicherlich aus unendlich vielen Ursachen konstituiert werden.<sup>15</sup> Die Annahme, dieses sei unmöglich, bedeutet die Negation der unendlichen Ursachen. Dass ihr (Philosophen, Averroes will den Gedanken Gazalis widerlegen) dieses als den notwendig Seienden bezeichnet (ein missverständlicher Ausdruck) ist eure persönliche Folgerung (der ich nicht zustimme). Im<sup>20</sup> folgenden will Gazali sagen: „Es ist möglich, dass das Nichtverursachte (die ganze Summe der ewigen Dinge, deren Verursachtsein die Philosophen nicht nachweisen können, wie Gazali fälschlich behauptet) aus unendlich vielen verursachten Dingen besteht. Nach eurer (der Philosophen) Lehre setzt<sup>25</sup> sich ja doch das Ewige aus unendlichen zeitlichwerdenden Dingen zusammen.“ Nach ihrer (der Philosophen) Doktrin ist nämlich die Zeit ewig und besteht dabei (und trotzdem) aus einzelnen, neu entstehenden Zeiten. Das Gleiche gilt von der Bewegung der Sphäre, die ewig ist und aus unendlichen<sup>30</sup> (zeitlichen) Umläufen besteht. Dieser Einwand Gazalis ist unberechtigt. Die Philosophen sind vielmehr in der Leugnung dieser Lehre sehr entschieden. Sie wird nur von den Dahriten vertreten (die die Sphären und ihre Bewegungen als das Ewige, die Gottheit bezeichnen). Der Grund für die Ver-<sup>35</sup> werfung jener Lehre ist folgender: Die Summe (der Sphärenbewegungen) muss entweder aus endlichen oder unendlichvielen vergänglichen Individuen (den einzelnen Bewegungen) bestehen. Im ersten Falle muss nach gemeinsamer Lehre auch

das ganze „Genus“ (die endliche Summe) vergänglich sein. Besteht die Summe aber aus unendlich vielen Einheiten, so ergeben sich zwei Lehren. Nach den Dahriten muss diese Summe ewig und ursachlos (also Gott selbst) sein. Nach 5 den Philosophen müssen solche Dinge, weil sie aus kontingenten und vergänglichen Einheiten bestehen, eine von aussen wirkende ewige Ursache haben, von der jene Dinge die Ewigkeit empfangen. Ebenso wenig glauben die Philosophen die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenkette beruhe auf 10 der Unmöglichkeit, dass das Ewige aus unendlich vielen Dingen gebildet werde (jatakawwam. Dieses ist nach ihnen sogar möglich). Sie lehren also: Die Tatsache, dass diverse („dem Genus nach verschiedene“) Bewegungen in der Welt ewig dauern (und eine Harmonie bilden), setzt voraus, dass 15 dabei eine numerisch einzige und ewige Bewegung vorhanden sei (die das Ganze harmonisiere). Sie lehren ferner: Die Ursache dafür, dass im Weltall Körper (agsām st. agnās-Genera) vorhanden sind, die in ihren Teilen vergänglich, als Ganzes aber unvergänglich da stehen, ist die, das ein ewiges Wirk- 20 liche gegeben ist, das sowohl in seinen Teilen, als auch in seiner Ganzheit ewig ist, nämlich der Himmelskörper (die Umgebungssphäre). Die unendlichen Sphärenbewegungen sind dem Genus (nicht dem Individuum) nach nur deshalb ewig dauernd, weil eine numerisch (individuell) eine und einzige, 25 kontinuierliche und ewige Bewegung vorhanden ist, nämlich die Bewegung des Himmelskörpers (die allen übrigen Bewegungen von ihrer Ewigkeit mitteilend gedacht wird). Eine Zusammensetzung der Himmelsbewegung aus vielen Umkreisungen findet nur in ordine logico statt (da diese, sobald 30 sie vergangen sind, keine realen Grössen mehr darstellen, also auch keine Elemente realer Zusammensetzung mehr bilden können. Nur von gleichzeitig existierenden Grössen kann es eine reale Summe geben).

Die ewige Dauer (73,4 unt.) empfängt die Sphären- 35 bewegung, wenn sie in ihren Teilen auch vergänglich ist (als Ganzes) von einem Beweger, der nicht zeitweilig, sondern immer bewegen muss, und einem bewegten Substrate, das als solches ebenfalls nicht zeitweilig, sondern immer bewegt werden muss. Eine intermittierende Bewegung findet



sich in den sublunarischen Bewegungen (nicht in den himmlischen). Über die „Genera“ (Kollektivitäten) bestehen drei Lehren. Nach der einen ist jedes Genus deshalb vergänglich, weil es eine (nur) endliche Zahl von Individuen besitzt (und diese dem Untergange geweiht sind). Nach der zweiten sind einige Genera ewig, d. h. sie haben kein erstes Glied in der Kette ihrer Individuen, noch ein letztes; denn sie scheinen unendlich viele Individua zu besitzen (die Sphärenbewegungen). In dieser Lehre bildeten sich zwei Parteien. Die eine behauptete: Die Ewigkeit komme den Individuen dieser Klassen von Dingen nur durch eine notwendige, numerisch einzige Ursache zu. Andernfalls würde es ihnen zustossen, dass sie unendlich oft in der unendlichen Zeit vernichtet werden würden. Die Verteidiger dieser Lehre sind die Philosophen. Andere glauben, die Existenz der Individua (dieser Genera) in endloser Kette genüge (in sich ohne schöpferische Ursache), um sie zu einer ewigen zu machen. Dieses sind die Dahriten. Betrachte diese drei Thesen. Die ganze Fülle der Meinungsverschiedenheiten läuft auf diese drei „Prinzipien“ (Gruppen) aus, betreffs des Problems der Ewigkeit der Welt und ihres Erschaffenseins. Die Lehre der spekulativen Theologen und dessen, der das Zeitlichsein der Welt lehrt, bildet ein Extrem, die der Dahriten das andere, während die Philosophen in der Mitte stehen. Die Behauptung Gazalis ist also falsch: aus einer unendlichen Kette von Ursachen ergebe sich die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises (74, 8). Die Sache verhält sich vielmehr konträr: Wer die Existenz einer unendlichen Kette von Ursachen nicht zugibt, kann keinen Gottesbeweis führen, d. h. einer ewigen Ursache; denn gerade die Existenz unendlich vieler Wirkungen fordert, dass eine ewige Ursache existieren müsse, aus der jene ihre ewige Existenz empfangen. Andernfalls müssten die Genera (der Welt Dinge), deren Individua alle zeitlich entstehen, endlich sein (was die Theologen auch behaupten). Nur auf diese Weise (in anfangslosem Wirken) kann der Ewige Ursache der zeitlich entstehenden Dinge sein.

Die letzte Schwierigkeit Gazalis (74, 13 = G. 34, 5 unt., Muséon 378 Mitte — 379 unt.<sup>1</sup>) besagt: Die vergangenen Um-

1) Hiermit endet m. W. die Übersetzung von Carra de Vaux.

drehungen der Sphären und die vernichteten Wesensformen der Dinge (in der anfangslosen Kette der Generationen) sind non-entia, können also nicht als endlich oder unendlich bezeichnet werden. Dieses ist keine richtige Antwort. Die Schwierigkeit, betreffs der infinitas animarum wird von keiner Sekte als Lehre aufgestellt. Diese Methode Gazalis, die Diskussion auf ein anderes Problem hinüberzuspielen, ist Sophisterei.

### III. Die Einzigkeit Gottes.

Das fünfte Problem Gazalis will dartun, dass die Philosophen die Einzigkeit Gottes nicht nachzuweisen imstande sind (74, 18 = G. 35, 10). Der eine der beiden philosophischen Beweise lautet: Das notwendige Sein kommt der Gottheit entweder wesenhaft zu — dann kann es keinem zweiten Gotte eigen sein — oder durch eine Ursache. Dann wäre Gott verursacht. Die necessitas essendi (das Charakteristikum Gottes) kann also nicht von vielen Individuen prädiert werden. Gazali antwortet: Die Unterscheidung in ein necessarium a se und a causa ist fehlerhaft. Unter Notwendigkeit muss man die Ursachlosigkeit verstehen. Dann aber ist es nicht unmöglich, dass zwei Ursachlose (zwei Götter) vorhanden sind. Das Ursachlossein kann keine Eigenschaft sein, die eventuell verursacht sein könnte. Es hat also nicht den Nachteil der dem philosophischen Begriffe des notwendigen Seins anhaftet. Darauf erwidere ich (Averroes 74, 21): Diesen Beweis stellte nur Avicenna auf, aber kein einziger der alten Griechen. Er besteht aus zwei universellen und nicht univoce prädierten Prämissen, weshalb er mit vielen Widersprüchen belastet ist. Distinguiert man diese jedoch und determiniert man ihren eigentlichen Gedanken, dann nähert sich dieser Beweis den demonstrativen. Unrichtig ist also die Behauptung Gazalis, die obige Unterscheidung sei fehlerhaft. Sodann äussert er sich: Das notwendig Seiende bedeutet das Ursachlose, und es sei unmöglich, den Einwand zu erheben, die Bestimmung, ursachlos zu sein, komme dem Dinge entweder per se oder a causa (liillatin) zu. Ebendasselbe müsste dann von dem Einwände (gegen die Philosophen) gelten: Die Eigenschaft, notwendig zu sein, kommt dem Dinge entweder per se oder a causa zu. (Der Begriff der Philosophen weist

also keine grössere Schwäche auf, als der Gazalis.) Die Sache verhält sich jedoch anders. Der Begriff, besser: die Tatsache des Notwendigseins Gottes beruht entweder auf einer Natur, die ihm ausschliesslich zukommt, insofern er numerisch einzig ist oder auf einer ihm mit anderen gemeinsamen. 5 Wir fragen z. B., ist Amr ein Mensch, weil er Amr (dieses Individuum) ist oder weil er eine Natur besitzt, die ihm und dem Hālid gemeinsam zukommt? Ist er als Amr (als Individuum) ein Mensch (so dass also Art und Einzelding zusammenfallen), dann kommt die menschliche Natur keinem 10 anderen als ihm zu (da die Individualität nicht partizipierbar ist). Ist sie ihm aber auf Grund einer gemeinsamen Natur eigen, dann ist Amr aus Wesensbestimmungen zusammengesetzt, einer universellen (dem Genus und der Art) und einer besonderen (den Individuationsprinzipien). Das Zusammengesetzte 15 ist nun aber verursacht. Der notwendig Seiende besitzt aber keine Ursache. Folglich muss er ein einziger sein. In dieser Form ist der Beweis Avicennas richtig (ṣaḥīḥ).

Die Behauptung Gazalis (74, 2 unt. = G. 35, 24): Die Ursachlosigkeit ist reine Negation (salb). Dieser kann nun 20 aber keine Ursache zukommen, noch von ihr gesagt werden, sie komme dem Subjekte (Gott) entweder per se oder nicht per se (ab alio) zu — ist ebenfalls unzutreffend; denn eine Negation wird von einem Subjekte manchmal auf Grund einer einfachen, ihm eigentümlichen Bestimmung ausgesagt — 25 dieses muss man hier unter dem: „per se“ verstehen — oder auf Grund einer Eigenschaft, die ihm nicht eigentümlich ist. Dieses ist unter: „Ursache“ (ab alio) gedacht. Gazali behauptet sodann: Diese Distinktion (35, 3 unt.; des in se und ab alio) lässt sich nicht einmal auf die positiven, geschweige 30 denn auf die negativen Eigenschaften Gottes (Ursachlossein) anwenden. Die Unmöglichkeit davon zeigt er an dem Beispiele der schwarzen Farbe (Spezies) und der Farbe (Genus, das der Schwärze per se oder per accidens zukommen soll). Das Schwarze ist eine Farbe, so sagen wir. Wenn man 35 nun weiter distinguirt: das Farbesein kommt dem Schwarzen entweder per se oder ab alio zu, so verhält sich dieses nicht kontradiktorisch („teilt sich nicht in das Wahre und Falsche“, so dass ein Teil wahr sein müsste). Beide Aus-



sagen sind vielmehr falsch und zwar aus folgendem Grunde. Wäre das Schwarze per se Farbe, dann könnte das Rote keine Farbe sein (da dieses Genus identisch wäre mit dem Schwarzsein), nach dem Beispiele: wäre Amr per se ein Mensch (so dass Menschsein und „Amrsein“ zusammenfielen), dann könnte Halid kein Mensch sein (da er nicht Amr sein kann. Ein Unterschied ist nur darin gegeben, dass das Schwarze eine Spezies ist, Amr ein Individuum. Beide Beispiele stimmen jedoch in dem tertium comparationis überein). Ist das Schwarze aber per causam eine Farbe, dann muss diese Eigenschaft (die Ursache des Farbeseins) zu dem Wesen der Schwärze hinzutreten. Das Wesen des Schwarzen kann also ohne dieses Hinzutretende (das keinen inneren Bestandteil bildet) gedacht werden. Nach jener Annahme müsste also das Schwarze ohne das Farbesein (das Genus) gedacht werden können — eine Unmöglichkeit.

Die Argumentation Gazalis ist ferner deshalb ein Sophisma, weil in ihr die „Ursache“ und das „per se“ äquivok verwandt werden (quaternio terminorum). Versteht er nämlich unter dem „per se“ das Kontrarium des „per accidens“, dann ist es richtig, zu sagen: „Die Farbe existiert per se in dem Schwarzen.“ Dabei ist es sehr gut möglich, dass sie auch noch einem anderen, z. B. dem Roten, zukommt. Versteht er unter dem Urteile: Die Farbe existiert durch eine Ursache in dem Schwarzen, eine zu diesem hinzutretende Bestimmung (ratio), d. h. eine äussere Ursache, so folgt daraus nicht, dass man sich die Schwärze ohne das Genus der Farbe vorstellen könnte; denn das Genus ist eine Bestimmung, die zur Differenz und Spezies hinzutreten. Beide können aber nicht ohne das Genus gedacht werden. Eine solche (begriffliche) Trennung ist nur in demjenigen Hinzutretenden möglich, das sich wie ein äusseres Akzidens verhält, nicht in dem Wesentlichen. In diesem Sinne verhält sich unsere Aussage kontradiktorisch: Die Farbe existiert in dem Schwarzen entweder per se oder durch eine Ursache, d. h. durch das Schwarze selbst (essawād) oder durch eine hinzutretende Bestimmung (ratio). Nichts anderes wollte Avicenna mit den Worten ausdrücken: Gott ist der notwendig Seiende entweder auf Grund eines ihm ausschliesslich und eigentümlich zukommenden Mo-

mentes (ratio) oder eines hinzutretenden (akzidentellen). Im ersten Falle ist eine Zweiheit von Dingen undenkbar, von denen jedes ein notwendig Seiendes ist. Liegt aber als Grund ein universelles Moment (das von aussen hinzutritt; ratio) vor, dann ist jeder der zwei Notwendigen (der Götter) aus einer universellen und einer partikulären Bestimmung zusammengesetzt. Das Kompositum ist nun aber kein per se notwendig Seiendes. Gazali behauptet also Unmögliches, wenn er von zwei Notwendigen spricht.

Man (75, 19) könnte einwenden: Du (Averroes) hast behauptet, der Beweis Avicennas nähere sich nur dem demonstrativen Beweise. Er scheint aber ein solcher selbst zu sein. Antwort: Dieses sagten wir aus dem Grunde, weil dieser Beweis keine andere Kraft besitzt, als der Einwand (die Aussage): Die Verschiedenheit zwischen zweien, als notwendig angenommenen Dingen beruht entweder auf dem Individuum — sie stimmen dann in der spezifischen Wesensform überein: numerische Verschiedenheit — oder auf der Spezies — dann besitzen sie das Genus gemeinsam, *distinctio specifica*. Beide Arten der Verschiedenheit existieren aber ausschliesslich in den Komposita. Jener Beweis Avicennas bleibt aus folgendem Grunde hinter einer Demonstration zurück: Es wurde bereits gezeigt, dass in der Welt reale Dinge existieren, die verschieden sind, ohne dass sie als einfache Substanzen der Art oder dem Individuum nach sich unterscheiden. Dieses sind die reinen Geister. In ihnen muss jedoch eine Ordnung (d. h. „ein späterer und früherer Geist“) vorhanden sein. Sonst könnte in der Geisterwelt überhaupt kein Verschiedensein statthaben. Der avicennasche Beweis ist in dieser Form vollkommen: Stellt sich der notwendig Seiende als eine Zweiheit dar, dann muss die zwischen beiden waltende Verschiedenheit auf der „Zahl“ (dem Individuum), der Spezies oder der Ordnung („dem Früher und Später“) beruhen. (Es ist von Averroes unlogisch, diese letzte Art den beiden vorbergehenden als eine gleichwertige anzureihen.) Im Falle der numerischen Verschiedenheit würden beide in der Art übereinstimmen, im Falle der spezifischen in dem Genus. In beiden wäre der notwendig Seiende zusammengesetzt. Beruht die Verschiedenheit auf der Ordnung, dann muss der Notwendige ein einziger sein und die

Ursache aller anderen Dinge (es ist an eine kausale Ordnung gedacht) darstellen. Dieses ist die richtige Lehre. Gott, der notwendig Seiende, ist also ein einziger.

Gazali (75, 2 unt. = G. 36, 4): Zwei Götter, so lautet der  
5 zweite Beweis der Philosophen, müssten entweder wesensgleich  
sein — dann fielen sie zusammen — oder verschieden — dann  
wären sie entweder divers oder teilweise übereinstimmend, was  
beides unmöglich ist. Averroes: Gazali wird sich des Fehlers,  
der in diesem zweiten Beweise vorliegt, nicht bewusst. Da-  
10 her fängt er an, mit den Philosophen zu disputieren, ob eine  
wesentliche („durch die Definition begründete“) Vielheit von  
dem notwendig Seienden ausgesagt werden könne. Diese  
hatten die Philosophen von Gott geleugnet. Daher hält er  
es für angebracht, diese Frage zum Probleme zu machen, um  
15 dadurch die Einheit jener Vielheit nachzuweisen. Unter den  
spekulativen Theologen halten die Aschariten eine Vielheit in  
Gott für möglich, indem sie in Gott Wesen und Eigenschaften  
unterscheiden. Der Fehler in dem obigen zweiten Beweise  
liegt in folgendem: Zwei sich unterscheidende Dinge sind manch-  
20 mal in ihrer beiderseitigen Substanz (Wesenheit) derartig ver-  
schieden, dass sie in keinem Dinge, abgesehen vielleicht von  
dem sprachlichen Ausdrücke, übereinstimmen. (Der Ausdruck  
bezeichnet dann *aequivoce* beide.) Dieser Fall liegt vor,  
wenn beide im Genus durchaus nicht übereinstimmen, weder  
25 im näheren, noch im entfernteren. (Sie sind dann *divers*.)  
Dieses gilt z. B. von dem Ausdrücke Körper bei den Philoso-  
phen, der sowohl von dem himmlischen (unvergänglichen)  
als auch von dem vergänglichen (dem irdischen) ausgesagt  
wird<sup>1)</sup>. Ein gleiches gilt von dem Ausdrücke „das Seiende“,  
30 der von den vergänglichen und den ewigen Dingen gebraucht  
wird. Solche Ausdrücke gehören eher in die *aequivoce* als  
in die *univoce* gebrauchten Termini. Folglich ergibt sich  
betreffs der sich unterscheidenden Dinge nicht, dass sie zu-  
sammengesetzt sein müssen.

35 Unsere Aufgabe ist es (76, 10), zunächst diese Lehren

---

1) Die lateinische Übersetzung fügt hinzu: und der Ausdruck Intellekt, der von dem menschlichen und dem unkörperlichen (himmlichen) gebraucht wird.



zu betrachten, die Gazali von den Philosophen berichtet und zugleich ihren Wahrheitsgehalt festzustellen. Dann wollen wir dasjenige betrachten, was Gazali ihnen als Widerspruch nachweist, um schliesslich seine Antworten in den Disputationen mit den Philosophen ins Auge zu fassen. Die erste Art der 5 Teilung, die nach Gazali die Philosophen von Gott leugnen, ist die nach der Quantität (Text: der Universalität), die in Gott weder logisch-supponierbar, noch real vorhanden ist. Darin stimmen alle überein, die davon überzeugt sind, dass Gott kein Körper ist, sei es nun, dass sie glauben, der Körper 10 sei aus Atomen zusammengesetzt, oder nicht. Die zweite Art ist die qualitative Teilung, z. B. in Materie und Form, aus denen nach den Philosophen die Körper zusammengesetzt sind. Gott (ib. 20) wird nicht aus anderen Dingen konstituiert, während dieses beim Körper der Fall ist. Deshalb 15 kann Gott kein Körper sein. Der Himmelskörper (ib. 22) ist nun aber nicht aus Materie und Form gebildet, sondern einfach. Könnte er also vielleicht Gott sein? Kein einziger Philosoph hat die Lehre aufgestellt, der Himmelskörper bestehe aus Hyle und Form, als nur Avicenna. Die dritte Art 20 (G. 36 unt. = 76, 6 unt.) leugnet die Teilung, die durch die Eigenschaften in Gott entstehen würde. Wären sie von dem Wesen Gottes verursacht, dann könnten sie nicht mehr notwendig existierend sein usw. In unkörperlichen Substanzen kann man sich keine wesentlichen Eigenschaften denken, aus 25 denen jene Substanzen, die einfach sein sollen (77, 1), gebildet sind. Noch viel weniger kann man sich akzidentelle Eigenschaften vorstellen. Von Gott sind also beide durchaus zu leugnen. Sie müssen mit seinem Wesen gleichgesetzt werden. Einwand (77, 6): Die einfache, unkörperliche Substanz der 30 Seele soll nach den Philosophen Eigenschaften besitzen. Dann könnte also auch Gott solche haben. Antwort: Die in Frage kommenden Eigenschaften sind keine äusseren Akzidenzien, sondern wesentliche, durch die keine Vielheit in ihrem Substrate, d. h. der Seele, begründet wird, ebensowenig wie in 35 der Definition durch ihre Teile (Genus und Differenz). Sie sind eine logische, keine reale, aktuelle Vielheit. Nur (ib. 13) die Christen lehren betreffs der drei Personen eine Vielheit in Gott. Sie glauben jedoch nicht, diese seinen akziden-

telle Eigenschaften. Sie sind vielmehr durch die Definition (also das Wesen) eine Vielheit, jedoch nur eine potenzielle, keine aktuelle. Sie sind ein Gott in der Aktualität, aber eine Dreiheit in der Potenzialität. (Die Trinität besteht also nur potenziell in Gott. Welcher Quelle folgt Averroes in diesem Gedanken?)

Die vierte (77, 16) Art der Vielheit ist die logische nach Genus und Differenz zu vergleichen mit der nach Materie und Form, und nur aus diesen beiden zusammengesetzte Dinge sind definierbar. Die fünfte Art ist die Vielheit aus Wesen und Dasein (ānija geschrieben statt annija). In den realen Dingen ist das Dasein im Grunde eine logische Bestimmung, die besagt, dass ein Ding ausserhalb der Seele gradeso (mit demselben Inhalte, wenn auch in anderer Form) existiert, wie in der Seele (des denkenden Menschen). Seine Bezeichnung ist gleichbedeutend mit dem Wahren. Es wird durch die Kopula der Urteile ausgedrückt. Unter dem „Seienden“ versteht man zwei Begriffe; das Wahre und das „Genus“ der wirklichen Dinge, das in die zehn Kategorien geteilt wird. Es wird in dem Sinne von Wesen (77, 7 unt.) und Ding von Gott ausgesetzt und von aussergöttlichen Dingen und zwar analogice wie auch die Hitze von dem Feuer (das per se heiss ist) und den (per accidens) heissen Dingen. Dieser Mensch (Gazali) nahm als Basis seines Angriffes gegen die Philosophen die falsche (und persönliche) Lehre Avicennas, die in folgendem besteht: Er glaubt, das Dasein (die „Dassheit“), das Existieren des Dinges, trete zur Wesenheit von aussen real hinzu und verhalte sich in ihr, wie ein äusseres Akzidens und die Bedingung für das Sein der Wesenheit. Besässe also der notwendig Seiende ein Dasein, das eine Bedingung seiner Wesenheit wäre, dann müsste er zusammengesetzt und folglich auch kontingent sein. Nach Avicenna gilt ferner: Jedes Ding, dessen Dasein zu seiner Wesenheit hinzutritt, ist verursacht. Das Dasein ist ein äusseres Inhärens der essentia, was auch Gazali hier von Avicenna berichtet, indem er an dem Menschen und dem Dreiecke exemplifiziert. (Die Ausführungen 78, 2 ff. erinnern an Farābi; Ringsteine Nr. 1.) Dadurch ist zugleich klar, dass der von Avicenna verwandte Seinsbegriff (das Existieren als Infinitiv)

verschieden ist von dem Sein (dem Wirklichen), das die Substanzen der Dinge bezeichnet (substantivisch). Letzteres (78, 5 vgl. 77, 22) bedeutet das Wahre und das Kontradiktorium des non-ens. Dieses wird in die zehn Kategorien eingeteilt und von ihnen analogice (78, 7) prädiert. Die Kenntnis<sup>5</sup> des Daseins eines Dinges (utrum est) geht der seiner Wesenheit (quid est; 78, 11) voraus. Daher lehrt Aristoteles in den Kategorien: die Universalia existieren nur in ihren Individuen und diese werden nur durch die Universalia erkannt — und in der Psychologie: die Fähigkeit, mit der der Mensch das In-<sup>10</sup>dividuum erkennt, ist verschieden von derjenigen, mit der er die Wesenheit (durch Abstraktion) erfasst. Aus der irrümlichen Lehre (78, 17), das Sein trete von aussen zu den Wesenheiten hinzu, ergibt sich, dass es ein universelles Akzidens aller Kategorien sei, was Avicenna in der Tat auch lehrt. Dann<sup>15</sup> müssten unendlich viele Akzidenzien ineinander inbärieren, was unmöglich ist (vgl. die Ideenlehre des Muammar). Eine Zweifelt dieses Daseins und der Wesenheit ist von Gott zu leugnen. Gazali (78, 7 unt.) behauptet sodann, Geist (und Denken G. 37, 4 unt.) sei ein negativer Begriff (Freisein von der<sup>20</sup> Materie). Dies verhält sich jedoch nicht so. Nach den Peripatetikern bezeichnet er in speziellster Weise das Wesen Gottes, im Gegensatz zu der Lehre Platos.

#### IV. Die Eigenschaften Gottes. Seine reale Einfachheit.

Die sechste Frage (78, 4 unt. = G. 40, 7) behandelt die<sup>25</sup> philosophische Thesen von der Leugnung realer (von dem Wesen und der Substanz Gottes verschiedener) Eigenschaften, worin die liberalen Theologen den Philosophen beistimmen. Averroes: Die Schwierigkeit für denjenigen, der eine reale Vielheit von Eigenschaften in Gott leugnet, liegt darin, dass die wesentlich<sup>30</sup> verschiedenen Eigenschaften i d e n t i s c h sein sollen mit einem einzigen Wesen (einer Substanz), so dass Wissen, Macht und Wille dasselbe bedeuten und ein einziges Wesen sind. Für die entgegenstehende Thesen liegt die Schwierigkeit darin, dass (79, 1) das Wesen eine Bedingung für die Existenz der real von<sup>35</sup> ihm unterschiedenen Eigenschaften bilden muss und diese ihrerseits eine Bedingung für die Vollendung des Wesens.



Dabei soll die Summe aller dieser Komponenten der notwendig Seiende, Einfache sein, der weder Ursache noch Wirkung in sich birgt. (Der Träger der Eigenschaften müsste in Gott als deren Ursache aufgefasst werden.) Auf diese Schwierigkeiten  
5 (die die Theologen treffen) ist keine Antwort möglich; denn Gott muss absolut einfach sein (79, 4). Ein Kompositum kann nicht ewig sein; denn die Zusammensetzung ist eine Bedingung seiner Existenz (und geht dieser voraus). Die Teile können die Zusammensetzung nicht bewirken, weil sie erst  
10 durch diese existieren (79, 10). Jede Zusammensetzung ist nach Aristoteles zeitlich entstehend und vergänglich und muss eine Ursache haben. Das System Avicennas (79, 13) führt jedoch nicht zu der Folgerung, ein ewiges Zusammengesetztes sei unmöglich, noch auch zu der (ib. 16) das erste Seiende  
15 habe absolut keine Ursache; denn es kann eine Formal- oder Materialursache besitzen. Ebenso wenig (79, 19) führt der Beweis der Asehariten zur Existenz eines ersten, nicht zusammengesetzten Ewigen. Er besagt: Jedes Zeitliche muss einen zeitlich wirkenden Hervorbringer haben. Das Resultat desselben ist nur: Es existiert ein Erstes, das nicht zeitlich entstanden sein kann.

Dass (79, 20) Wissender und Wissen (in Gott) ein einziges Ding sind, ist nicht unmöglich, sondern sogar notwendig; denn wenn das Subjekt durch ein Wissen wissend wird, besitzt  
25 jenes Wissen in vorzüglicherem Sinne (per se) diese Eigenschaft. (Der Träger ist nur per accidens wissend.) Wenn ein Verhältnis so liegt, dass ein Subjekt irgend eine Eigenschaft von einem anderen empfängt, dann muss diese Eigenschaft in vorzüglicherem Sinne jene Bestimmung besitzen, die  
30 das Subjekt empfangen soll (da sie per se dasjenige in sich hat, was sie dem Subjekte mitteilt und da dem Subjekte dieses nur per accidens zukommt). Ein Beispiel dafür ist folgendes: Sind die irdischen Körper nicht per se lebend, sondern nur durch ein Leben, das sie wie ein Akzidens  
35 empfangen, dann muss jenes Leben selbst per se lebend sein. Anderenfalls würde sich eine unendliche Kette ergeben. So liegt die Sache bei dem Wissen Gottes und den übrigen Eigenschaften. Keiner leugnet, dass ein einziges Wesen viele Eigenschaften besitzen könne, seien es nun relative oder nega-

tive oder imaginäre, ohne dass sich jenes Wesen vervielfältige. So ist z. B. ein Ding existierend, einzig, kontingent oder notwendig. Betrachtet man nämlich ein Ding, insofern ein anderes von ihm ausgeht, so nennt man es mächtig und wirkend. Betrachtet man es, insofern eine von zwei in Opposition<sup>5</sup> stehende Tätigkeiten durch dasselbe determiniert wird, so nennt man es frei wollend, insofern es einen begrifflichen Inhalt erfasst, so heisst es wissend, insofern es bei einem Wissen Ursache der Bewegung ist, so heisst es lebend. Unmöglich ist es nur dann, dass die Einheit jenes Trägers<sup>10</sup> erhalten bleibt, wenn er viele Eigenschaften besitzt, die seinem Wesen inhärieren, besonders, wenn dieselben wesentlich sind und aktuell existieren. Sind sie jedoch nur potenziell vorhanden, dann gilt das philosophische Prinzip: Das aktuell Einzige (Einfache) kann potenziell eine Vielheit sein. So verhalten sich die Teile der Definition im Vergleich zu dem<sup>15</sup> definierten Dinge (indem sie potenziell sind). Die Theologen können sich von den Bedenken, die die Philosophen gegen sie richten, nicht frei machen. Wenn nämlich die Eigenschaften durch die Substanz Gottes ihr Bestehen erhalten, dann ist<sup>20</sup> also diese Substanz die per se notwendig seiende, während die Eigenschaften ab alio durch und in einem anderen existieren. Der notwendig Seiende ist dann nur jene Substanz, während die Eigenschaften durch einen anderen notwendig sind. Die Summe beider (des Trägers und der Eigenschaften) ist dann<sup>25</sup> also zusammengesetzt.

Gazali (80,<sup>11</sup>) will den Philosophen die Ausflucht abschneiden, dass sie sagen, sowohl der Träger als die Eigenschaft können beide in sich bestehen (so dass der eine Teil nicht auf den anderen angewiesen ist). Es ergäbe sich<sup>30</sup> nämlich aus jener Annahme, dass jeder von beiden Teilen des anderen entbehren könne. Dadurch würde er zu einem Gotte, der unabhängig für sich existierte. Daraus ergäbe sich eine Zweiheit; denn es läge keine Bestimmung (ratio) vor, durch die Träger und Eigenschaft zu einem einzigen Dinge<sup>35</sup> würden. In seiner Diskussion (80,<sup>21</sup>) kommt Gazali schliesslich zu der Thesis der Philosophen, der notwendig Seiende kann nicht aus Eigenschaft und Träger zusammengesetzt sein, noch kann er viele verschiedene Eigenschaften besitzen. Dieses,

so behauptet Gazali, können die Philosophen nicht beweisen. Dieser Angriff Gazalis richtet sich nur gegen denjenigen, der in der Leugnung der Eigenschaften Gottes dieselbe Methode befolgt, die Avicenna für den Gottesbeweis verwendet. Die 5 überzeugendste Methode zur Widerlegung der Aschariten in diesem Punkte ist die der liberalen Theologen. Sie verstehen unter dem Kontingenten das im eigentlichen Sinne des Wortes und lehren, dass alles Aussergöttliche diese Eigenschaft besitze. Ihre Gegner, die Aschariten geben nun dieses Prinzip zu und 10 lehren zugleich, dass jedes Kontingente eine Wirkursache besitzen müsse. Dabei werde die Kette der Ursachen durch die letzte Ursache abgeschnitten, die nicht mehr kontingent ist. Daraus müsste man schliessen, dass diese letzte einfach und nicht zusammengesetzt sei. Dieses geben die Aschariten 15 jedoch nicht zu; denn nach ihnen muss dasjenige, von dem die Kontingenz gezeugnet wird (Gott) kein Einfaches sein. Es ergibt sich nach ihnen nur, dass es ein Ewiges sei und keine Wirkursache habe. Aus diesem Grunde findet sich in ihrem Systeme kein Beweis dafür, dass Gott einfach ist. Gazali 20 will sodann zeigen (81, 3), dass die Aschariten nicht zugeben, jenes göttliche Wesen, der Träger der Eigenschaften, sei Wirkursache derselben. Dann ergibt sich aber aus ihren Prinzipien, dass diese Eigenschaften eine andere Wirkursache besitzen müssen. Die theologischen Beweise (80, 23) in dieser 25 Frage haben nur dialektischen Wert. Die eigentlich demonstrativen Beweise finden sich in den Schriften der alten Griechen, besonders in denen des Aristoteles, nicht in denen des Avicenna und anderer Philosophen des Islam. Was diese aufstellten, besitzt nur den Wert von Wahrscheinlichkeiten. — 30 Die Gegner der Theologen (80, 6 unt.) lehren: Für die erste Wirkursache besteht die Bedingung, dass sie kein aufnehmendes Prinzip sei (Gott kann also keine Eigenschaften tragen); denn das Aufnehmen (von realen Bestimmungen) weist auf die Hyle hin (so dass Gott sich also passiv verhalten müsste).

35 Gazali (82, 5 = G. 41, 18) berichtet über den zweiten Beweis der Philosophen: Die Eigenschaften würden das Wesen Gottes konstituieren, wenn es sich um innere, notwendige Bestimmungen handelt, oder eine Folgeerscheinung dieses Wesens bilden, wenn es sich um äussere Akzidenzien handelte.



Averroes: Das ganze Problem spitzt sich auf eine Frage zu (82, 6): Kann ein Inhärens („das eine aufnehmende Ursache besitzt“) eine Wirkursache besitzen (dann würde dieses von den göttlichen Eigenschaften gelten) oder nicht? Ein Prinzip der spekulativen Theologen lautet: Die Verbindung der Bedingung mit dem Bedingten ist etwas Kontingentes. Jedes Kontingente erfordert nun aber, wenn es wirklich und aktuell werden soll, ein hervorbringendes Prinzip und die Erfüllung der Bedingung. Das Ding selbst kann nun aber nicht die Ursache davon sein, dass die Bedingung seiner Existenz sich erfülle (da es ja von dieser Bedingung abhängt). Ebenso wenig kann die Bedingung ihrerseits zur Wirkursache für das Bedingte werden. Unsere Substanz ist z. B. nicht die Wirkursache unseres Wissens; jedoch ist sie eine Bedingung dafür, dass das Wissen ihr inhäriert. Es muss also nach diesen Prinzipien eine besondere Wirkursache vorhanden sein, die die Bedingung mit dem Bedingten verbindet (d. h. die Bedingung erfüllt). So liegt das Verhältnis in jedem Dinge, das aus einer Bedingung und einem Bedingten zusammengesetzt ist. Alle diese Lehren spricht man den Philosophen ab, da sie annehmen, der Himmel sei ewig und trotzdem bestehe er aus Substanz und Eigenschaften, ohne dass eine Wirkursache vorhanden sei (die beides verbinde) in der Weise, wie in der empirischen Welt eine Wirkursache auftritt. Jedoch nehmen sie an, es gebe einen demonstrativen Beweis, der dartut, dass eine ewige Verbindung bestehe, ausgehend von einem ewigen Prinzip, das verbindet. Diese Art ist verschieden von den Verbindungen, die in der vergänglichen Welt vorkommen. Die Behauptung der Theologen, die göttlichen Eigenschaften bildeten kein konstituierendes Prinzip für das göttliche Wesen, ist unrichtig; denn jedes Wesen, das durch Eigenschaften vervollkommenet wird, wird durch dieselben edler und vollendeter. Es wird also durch jene konstituiert, wie es auch bei uns der Fall ist.

Die Vollkommenheit (82, 20) ist von zwei Arten, je nachdem das Subjekt durch sein Wesen (per se) oder durch Eigenschaften vollendet ist, die ihm eine Vollkommenheit (ein Inhärenz) verleiht. Diese Eigenschaften müssen per se vollkommen sein. Sonst ergäbe sich ein Regressus, der bei einem

per se Vollkommenen endigen muss. Dieser, die Ursache der Vollendung, verhält sich wie das per se Seiende, das per se vollkommen sein muss. Andernfalls wäre es aus einem unvollkommenen Wesen und dieses vervollkommnenden Eigenschaften zusammengesetzt. Folglich muss in Gott Eigenschaft und Träger identisch sein. Gott werden nun aber Tätigkeiten zugeschrieben, die von distinkten Eigenschaften ausgehen müssen. Diese verhalten sich also wie eine Relation (verschiedener aussergöttlicher Dinge zu dem göttlichen Wesen, ohne dass dadurch in ihm irgendeine Vielheit entsteht).

Gazali (82, 3 unt. = G. 42, 5) vergleicht das Inhärenzverhältnis mit dem Sein. Wie dieses ursachlos sein kann (in Gott), so auch jenes. Averroes: Die Zusammensetzung verhält sich nicht wie das Sein; denn erstere (z. B. von Subjekt und Inhärens) steht dem Bewegtwerden, d. h. einer passiven Eigenschaft, gleich, die zu dem Subjekte von aussen hinzutritt. Das Sein ist nun aber eine Bestimmung, die identisch ist mit dem Individuum des Subjektes selbst. Ferner zerfällt das Zusammengesetzte (83, 1) nicht in ein per se und ein per accidens (ab alio). Folglich muss diese Kette (da alle ihre Glieder per accidens sind, also auf eine Ursache hinweisen) bei einem ewigen Zusammengesetzten endigen (der Sphäre), wie auch die existierenden Dinge bei einem ewigen Existierenden (Geschöpflichen). Das Sein verhält sich anders als die Zusammensetzung; denn es ist keine zum Wesen des Dinges hinzutretende Bestimmung. Jedes Seiende, das nicht zeitweilig in der Potenz und zeitweilig actu existiert (z. B. die Sphäre), ist per se seiend (erfordert also für sein Dasein keine besondere Ursache. Der erste Beweger verleiht ihm mit der Bewegung zugleich das Sein). Das Bewegte bedarf aber eines bewegenden Prinzipes (da es die Bewegung nicht per se besitzt, sondern empfängt).

Die „*Distinctio*“ (der springende Punkt) in dieser Frage ist folgendes: In dem Zusammengesetzten ist entweder jeder Teil unter verschiedenen Hinsichten Bedingung für die Existenz des anderen (ohne dass ein *circulus vitiosus causarum vel conditionum* entstände) — so verhalten sich nach peripatetischer Lehre die aus Materie und Form bestehenden Dinge — oder jenes reziproke Verhältnis liegt nicht vor. Das erste

Verhältnis kann nicht ewig sein, weil die Zusammensetzung selbst die Bedingung für die Existenz der Teile ist. Daher können diese nicht die Ursache jener sein, wenn nicht das Ding Ursache seiner selbst ist. Die Beispiele für diese Art der Komposita sind daher den vergänglichen Dingen ent-<sup>5</sup>nommen. Sie müssen eine Ursache haben, die sie aus dem Nichtsein zum Dasein bringt. Die zweite Art, die kein notwendiges Verhältnis der Teile zueinander aufweist, muss ein zusammsetzendes Agens haben, da ihre Verbindung sich aus der Natur des Wesens nicht notwendig ergibt. Wenn diese<sup>10</sup> Natur sich aber aus der Zusammensetzung erst ergibt und die beiden Komponenten ewig sind, dann muss das aus beiden Gebildete ebenfalls ewig sein. Jedoch muss es eine Ursache geben, die diesem Kompositum die Einheit verleiht; denn es kann kein ewiges Ding existieren, dem die Einheit per acci-<sup>15</sup>dens zukommt. Ist das Verhältnis beider Komponenten nur ein einseitiges, so dass das eine Bedingung ist für die Existenz des anderen, wie z. B. bei der nicht wesentlichen Eigenschaft und ihrem Träger, dann gilt folgendes: Ist der Träger ewig und kann er nicht ohne Eigenschaft existieren, dann ist auch<sup>20</sup> das Kompositum ewig. Man kann daher die Existenz eines ewigen zusammengesetzten Dinges nicht leugnen, es sei denn, dass man nach dem Systeme der Aschariten beweist, dass jeder Körper zeitlich entstanden sein muss; denn im Falle eines ewigen Zusammengesetzten würden ewige Akzidenzien<sup>25</sup> existieren, von denen eines die Zusammensetzung selbst ist; denn das Prinzip, aus dem man die Notwendigkeit des zeitlichen Entstehens der Akzidenzien ableitet, lautet: die Teile, aus denen der Körper zusammengesetzt wird, existieren nur, nachdem sie getrennt waren (also in der Zusammensetzung).<sup>30</sup> Wenn man also ein ewiges Zusammengesetztes supponiert, dann müsste ein Zusammentreten von Teilen stattfinden, dem kein Zustand der Trennung vorausgegangen wäre und eine Bewegung (die der zusammensetzenden Tätigkeit), der kein Zustand der Ruhe vorausginge. So lauten die Prinzipien<sup>35</sup> jener Schule (der Theologen). Wenn dieses (was die Theologen leugnen) aber möglich ist, kann ein Körper mit ewigen Akzidenzien existieren. Dann ist das theologische (ascharitische) Prinzip also nicht richtig: Der beständige Träger zeitlicher



Akzidenzien muss selbst auch zeitlich entstanden sein (denn die Kette dieser Akzidenzien, von denen jedes zeitlich entsteht, kann anfangslos, also ewig sein).

Eine andere Lehre (83, 24) lautet: Jedes Zusammen-  
5 gesetzte ist ein einheitliches („eines“) nur durch eine in ihm enthaltene Einheit. Diese beruht wiederum auf einem per se Einem. Deshalb geht das Eine als solches jedem Zusammengesetzten voraus. Wenn das eine wirkende Agens ewig ist, dann besteht auch seine Tätigkeit (das Erschaffen) ewig.  
10 Durch diese teilt es an alle wirklichen Dinge die entsprechenden Einheiten mit, durch die diese als einheitliche existieren. Ein Agens, dessen Tätigkeit sich auf das Objekt nur in dem Augenblicke erstreckt, in dem es von der Potenz zum Akte übergeht, ist ein zeitlich entstandenes und ebenso wirkendes  
15 und seine Wirkung ist ebenfalls eine zeitliche. In dem ersten Agens (Gott) liegt eine ewige Verbindung mit dem Objekte vor, und dementsprechend in der Wirkung die Fähigkeit, ewig erschaffen zu werden. In diesem Sinne muss man das Verhältnis Gottes zu der Summe aller Geschöpfe auffassen.

20 Gazali (84, 2 = G. 42, 10): Das Erkennen Gottes von den aussergöttlichen Dingen ergibt eine Vielheit in Gott. Avicenna lehrt z. B. Gott erkenne alle (individuellen) Dinge in einer universellen (nicht sinnlichen) Weise. Er erkennt aber nicht die Individua, deren ständig wechselndes Erfassen eine Ver-  
25 änderung in Gott bewirken würde. (Was Gazali im ersten Teile mit Recht behauptet, dass Gott alle Dinge nach Avicenna erkenne, leugnet er im zweiten. Der Fehler liegt in einer Verwechslung des Modus mit dem Objekte. Der Modus des göttlichen Erkennens ist ein universeller, da Gott ein  
30 sinnlich wahrnehmendes Subjekt ist, das Objekt sind aber alle partikulären Dinge.) Darauf erwidere ich (Averroes): Der Inhalt dieser Worte ist eine Schwierigkeit gegen die Lehre, Gott erkenne sich selbst und aussergöttliche Dinge; denn die Selbsterkenntnis ist verschieden von dem Erkennen  
35 anderer Dinge. Dieses ist ein leeres Gerede. Man hat zwei Dinge nämlich zu unterscheiden. Erstens: Die Erkenntnis Zais von seinem individuellen Selbst ist identisch mit seiner Erkenntnis von anderen Dingen. Dieses ist keineswegs möglich. Zweitens: Die Erkenntnis des Menschen von anderen

Dingen ist identisch mit seiner Selbsterkenntnis. Dieses ist richtig; denn das Selbst (das Bewusstsein) des Menschen ist nichts mehr als seine Erkenntnis der Dinge (die sein bewusstes Seelenleben ausfüllen — die Funktionen des Wollens bleiben in echt griechischer Weise unbeachtet). Wenn der Mensch wie alle Dinge, nur sein eigenes Wesen erfasst und wenn dieses die Erkenntnis der Dinge ist, dann ist notwendigerweise seine Selbsterkenntnis zugleich sein Wissen von den übrigen Dingen. Andernfalls wäre sein Wesen verschieden von der Erkenntnis der Dinge. Dieses ist bei dem Schöpfer offenkundig; denn sein Wesen, durch das er Schöpfer genannt wird, ist nichts mehr als sein Wissen von den Geschöpfen. (Gott ist das subsistierende Erkennen der Welt und zugleich das subsistierende Selbsterkennen. Der Wille ist ausgeschaltet; vgl. Aristoteles 1072 b 18, 1074 b 21, 1245 b 17, 1212 b 39 bis 1213 a 7.) Gazali opponiert: Wäre die Selbsterkenntnis des Menschen identisch mit seiner Welterkenntnis, dann müsste die Leugnung resp. Setzung der einen zugleich die Leugnung resp. Setzung der andern bedeuten. Dieses soll bedeuten, wenn der Mensch andere Dinge nicht erfasst, erkennt er auch sich selbst nicht. Diese Behauptung ist in einer Hinsicht wahr, in der anderen unwahr; denn das Wesen des Menschen ist das Wissen und dieses ist in einer Beziehung identisch mit dem Gewussten, in anderer verschieden von ihm. Wenn er also ein Objekt des Wissens ignoriert, ignoriert er einen Teil seines Selbst und wenn er alle Dinge unerkannt lässt, kennt er auch sein (ganzes) Selbst nicht. Wer also das Welterkennen des Menschen leugnet, leugnet dadurch auch sein Selbsterkennen. Spricht man nämlich dem Subjekte das Objekt des Erkennens ab, insofern dieses mit dem Erkennen identisch ist, dann leugnet man seine Selbsterkenntnis. Das Erkannte ist jedoch verschieden von dem Menschen, insofern es mit dem Erkennen nicht identisch ist. Aus der Leugnung dieser Erkenntnis im Menschen ergibt sich also nicht die Leugnung der Selbsterkenntnis. So verhält sich die Sache in den Individuen; denn die Erkenntnis des Zaid von Amr ist nicht identisch mit der Selbsterkenntnis des Zaid. Daher kann Zaid sich selbst erkennen, indem er zugleich den Amr ignoriert.

Gazali (84, 17 = G. 42, 24): Man kann philosophischerseits nicht einwenden: Gott erkenne sich selbst in primärer, die Welt in sekundärer Weise. Dadurch würde (durch die Unterordnung) die Einheit des Erkennens gewahrt — denn es ent-  
5 steht eine Vielheit in Gott, wenn Gott sich sowohl als Wesen für sich als auch als Ausgangspunkt der Geschöpfe erkennt. Darauf erwidere ich (Averroes 84, 18): Die Diskussion der Philosophen mit diesem Menschen setzt philosophische Prinzipien voraus, über die zuerst zu verhandeln ist. Gibt man  
10 (theologischerseits) ihnen diese Prinzipien zu, dann lässt sich gegen sie (die Philosophen) keine argumentatio ad hominem führen. Die Schule (alḳaum) stellt nämlich das Prinzip auf: Das Unkörperliche ist in seinem Wesen (per se) nur Wissen. Die Formen sind nur aus dem Grunde nicht —  
15 wissend, weil sie in Materien versenkt sind. Ein Ding, das nicht in einer Materie besteht, muss wissend sein. Wenn nämlich, so lautet ihr Beweis, die materiellen Formen in der (erkennenden) Seele (des Menschen) von ihrer Materie abstrahiert worden sind, sind sie Wissen und Denken. Der Verstand  
20 und das Denken ist nichts anderes als die von der Materie abstrahierten Formen. Solche Formen, die durch ihre Natur unkörperlich sind, sind also in noch vorzüglicherem Sinne Erkennen und Denken. Die Begriffe der Dinge sind nun aber die Wesenheiten derselben, und das  
25 Denken ist nichts anderes als das Erfassen der Begriffe. Folglich ist unser Denken identisch mit dem Gedachten als solchem. (Intellectus actu est intellectum actu, vgl. Aristoteles 1072 b 20, 27, 1075 a 4, 1074 b 21, 430 a 14, 429 b 31.) Eine reale (individuelle) Verschiedenheit zwischen Subjekt  
30 und Objekt („Denken und Gedachtem“) liegt dann nicht mehr vor, es sei denn die, dass die Begriffe Dinge wiedergeben, die in ihrer Natur nicht Denken sind (da sie Materie besitzen) und nur dadurch zum Denken werden, dass der Verstand ihre Formen aus den Materien „herausschält“ (abstrahiert).  
35 Aus diesem Grunde ist der menschliche Verstand nicht in jeder Beziehung identisch mit dem Gedachten. Findet sich aber ein Ding ohne Materie (die Geister), dann ist sein Denken identisch mit dem Gedachten in jeder Beziehung und ist notwendig das Erkennen der Dinge (als subsistierend gedacht).



Das Denken (der Verstand) ist nichts anderes als das Erfassen der Weltordnung. Als reiner Geist kann er jedoch nicht von den (unvollkommenen) Dingen abhängen, so dass sein Begriff von diesen später wäre als die Dinge (und von ihnen auch verursacht würde). Jedes Denken, das sich so ver-<sup>5</sup> hält, folgt auf (und ist abhängig und verursacht durch) sein Objekt, die Weltordnung, und wird durch dieselbe zur Entelechie gebracht. Dabei ist es in seinem Welterkennen auf ein bestimmtes Mass beschränkt (85, 1). Der Menschen-<sup>10</sup> geist ist daher beschränkt, so dass er nicht die ganze Welt-<sup>10</sup> ordnung erfasst, die sich aus den Naturen der Dinge ergibt. Wenn daher die Naturen der Dinge nach Verstandesgesetzen „verlaufen“ (von diesen regiert werden) und wenn zugleich unser Verstand die Naturen der Dinge nur unvollkommen<sup>15</sup> erkennt, muss eine andere (aussermenschliche) Erkenntnis der<sup>15</sup> Weltordnung (in Gott) bestehen, die letztere mit ihren Weisheitsplänen betreffs jedes einzelnen Dinges hervorbringt. Das Erkennen dieses Wesens darf nicht als ein universelles (wie es Avicenna tut, vgl. Averroes ed. Müller 128 ff.) be-<sup>20</sup> zeichnet werden, geschweige denn als ein individuelles (sinn-<sup>20</sup> liches; es ist vielmehr über diese beiden Modi erhaben); denn die Universalia sind Begriffe, die auf die Dinge folgen und später sind als diese (weil aus ihnen abstrahiert). Jener Verstand (Gottes) verhält sich aber so, dass die Dinge auf ihn (als Wirkungen) folgen. Er erkennt also notwendigerweise<sup>25</sup> dadurch die Dinge, dass er an seinem Selbst (aus seinem Wesen) die Weltordnung erfasst, nicht dadurch, dass er etwa ein aussergöttliches Ding (abstrahierend) begreifen würde; denn dann würde er von dem Geschöpfe verursacht sein (da der Erkennende von seinem Objekte „verursacht“ wird, d. h. von<sup>30</sup> ihm aktualisiert wird durch eine Erkenntnisform), obwohl er unverursacht ist, und zugleich beschränkt sein (in seinem Erkennen auf ein bestimmtes Gebiet des Wirklichen).

Wenn du (85, 8) dieses aus der Lehre der Schule be-<sup>35</sup> griffen hast, verstehst du zugleich, dass ein Erkennen der<sup>35</sup> Dinge durch universelles Wissen (wie es Avicenna von Gott lehrt) ein unvollkommenes ist; denn es ist ein potentielles. Ferner denkt der reine Geist nur sich selbst und dadurch alle übrigen Dinge (aus sich selbst projizierend, ohne diese

abstrahierend zu erfassen). Sein Denken ist nämlich (inhaltlich) identisch mit der Weltordnung. Aktive Agenzien verwandeln jene geistige Ordnung in die reale (ontologische, sie verwirklichend). Diese (Wesenheiten, die den Archetypen in der Geisterwelt nachgebildet sind) nennen die Philosophen die Naturen. In jedem Dinge sind Funktionen, die nach einer intelligenten Ordnung verlaufen, was nicht per accidens (aus Zufall, ohne bewusste Zwecksetzung und Absicht) noch durch einen menschenähnlichen Verstand bewirkt werden kann, sondern nur durch einen solchen, der über allen Dingen steht. Er ist in seinem Denken weder universell noch partikulär (sondern über diese Gegensätze erhaben).

Wenn du (85, 14) diesen Teil der Lehre der Schule erkannt hast, lösen sich dir alle Schwierigkeiten, die jener Mensch (Gazali) aufstellte. Wenn du aber annimmst, jener (göttliche) Geist sei dem unsrigen ähnlich, sind jene Objektionen zu Recht bestehend; denn dem menschlichen Geiste haftet die numerische Vielheit (in seinen Objekten) an, dem göttlichen Geiste jedoch nicht. Eine Verschiedenheit von Subjekt und Objekt ist in ihm nicht vorhanden und er ist frei von der Vielheit, die den gedachten Dingen eigen ist. Anders verhält sich unser Geist. Eine Ähnlichkeit mit jenem göttlichen Geiste ist jedoch in ihm vorhanden, von Gott verliehen. In Gott kommen nur die Unvollkommenheiten in Wegfall (das Wesen ist sonst dasselbe). Der Geist (der Geschöpfe) kann nur aus dem Grunde zu dem Erkannten werden (fit intellectum actu), weil ein Denken (ein göttlicher Geist) existiert, das in jeder Beziehung mit dem Gedachten identisch ist. Die Identität von Subjekt und Objekt ist in Gott per se, in den Geschöpfen per accidens. (Alles „per se“ ist nun aber die Ursache von allem „per accidens“ derselben Ordnung.) Jede unvollkommene Eigenschaft existiert nämlich in Gott vollkommen, d. h. auf Grund eines Seienden (des göttlichen Wesens), in dem diese Eigenschaft vollkommen enthalten ist. An der Hitze kann man dieses erläutern. Die in unvollkommener (per accidens) Weise heissen Dinge besitzen die Hitze auf Grund eines Dinges (des Feuers), das (per se) in vollkommener Weise heiss ist. Ferner: Was durch ein unvollkommenes Leben lebt, besitzt dieses durch ein Etwas, das (per se) in vollkommener

Weise das Leben besitzt. Folglich gilt: Was in einem unvollkommenen Denken denkt, besitzt in sich ein vollkommenes Denken (das per se Denken ist, der Einfluss des göttlichen Denkens in uns. Dieses ist das Denken per se, unseres das per accidens. Nur durch jenes können wir denken, wie auch nur durch Feuer ein Ding heiss sein kann). In jedem Dinge von unvollkommener (nākiṣ) geistiger Aktivität, beruht diese auf einem vollkommenen Denken. Wenn also die Funktionen aller Dinge geistiger Art aber von unvollkommener (Text: vollkommener) Weisheit sind, ohne dass jene Dinge selbst Geist besitzen, dann muss ein Geist existieren, durch den jene Funktionen die geistige Natur (Direktion) erhalten. Nur die geistig Schwachen fragen, ob Gott etwas Aussergöttliches erkenne, so dass er durch dasselbe eine Entelechie empfangen. Wenn die Theologen so besorgt sind, die Eigenschaften Gottes von geschöpflichen Mängeln zu reinigen, dann sollten sie dieses vor allem mit der des Denkens tun.

Gazali (86, 2 = G. 43, 2): Dass Gott die Geschöpfe in sekundärer Weise (nach Avicenna) erkennen soll, ist unverständlich. (Das Welterkennen Gottes soll dadurch in sein Selbsterkennen eingeordnet werden, so dass beides eine Einheit darstellt.) Immerhin liegen zwei Objekte (Gottes Wesen und die Welt) vor, so dass also wenigstens eine Zweiheit in Gott entsteht. Die Philosophen lehrten, Gott erkenne nur sich selbst, weil keine Vielheit in Gott entstehen dürfe. Letzteres Prinzip nimmt Avicenna zu Unrecht an und trotzdem lehrt er: Gott übersieht (43, 8) kein Atom im Weltall (Avicenna: Metaphysik, Übersetzung 522, 19.; Koran 34, 3, 10, 62). Auch diese Ausflucht ist unannehmbar, dass die Welt Dinge nur relata zu Gott seien. Gott erkenne nun aber den einen Terminus der Relation (sein eigenes Wesen). Darin sei die Erkenntnis des anderen eingeschlossen, so wie man in dem Vater den Sohn erkenne. Diese Relation fasse alle Welt Dinge zu einer formellen Einheit zusammen. Darauf erwidere ich (Averroes): Diese Diskussion gipfelt in zwei Problemen. Erstens: Wie kann die Selbsterkenntnis Gottes zu seiner Welterkenntnis werden, so dass beide identisch sind? In dem menschlichen Verstande liegen Momente enthalten, die uns die Notwendigkeit dieser Einheit im ersten Verstande erkennen



lassen. Zweitens vervielfältigt sich das Erkennen in Gott entsprechend der und durch die Vielheit seiner Objekte; denn er umfasst in seinem Wissen alle unendlich vielen Objekte.

Die Antwort (86, 7) lautet: In Gottes Wissen kann neben  
5 der Einheit eine Distinktion nach den Objekten vorhanden sein. Nach philosophischer Lehre kann Gott sich selbst und das Aussergöttliche mit getrenntem Wissen erfassen; denn in Gott existieren viele (numerisch selbständige) Erkenntnisse. Als unmöglich gilt nur, dass der Verstand Gottes durch sein Objekt  
10 eine Entelechie erhalte und verursacht werde. Würde Gott andere Dinge in derselben Weise erkennen wie wir, dann würde sein Denken (das doch ursachlos ist) von seinem realen Objekte verursacht werden. Die Vielheit, die die Philosophen Gott absprechen, besteht darin, dass er durch ein akzidentelles Wissen, nicht durch sich selbst, die Dinge erkenne.  
15 Aus der Negation dieser Vielheit ergibt sich nicht die der Pluralität der Objekte (almalūmāt) in Gott. Die Wahrheit (86, 14) lautet jedoch: Die Vielheit der Objekte im göttlichen Erkennen verhält sich ganz anders als die im menschlichen.  
20 (Beide sind divers, und nur aequivoce gleich bezeichnet.) In letzterem tritt die Vielheit aus zwei Gründen auf, erstens durch die Phantasiebilder — diese Vielheit gleicht der räumlichen — und zweitens durch Erkenntnisinhalte selbst, d. h. diejenige Vielheit, die dem ersten Genus, dem Seienden anhaftet,  
25 das in alle ihm subordinierten Arten zerfällt. Das Denken ist nämlich ein einziges infolge des universellen Dinges, das alle Arten der Welt Dinge umspannt (des Seins). Es zerfällt aber in eine Vielheit nach der Vielheit der Arten. Folgendes ist dabei einleuchtend: Wenn wir von dem ewigen Wissen die  
30 Bestimmung (ratio) des Universellen entfernen, wird auch jene Vielheit (der Arten innerhalb des Universellen) aufgehoben. Es bleibt im Wissen Gottes („dort“) dabei noch eine Vielheit bestehen, die unser Geist nicht erfassen kann, es sei denn, dass sich unser Wissen mit dem ewigen identifiziere, was unmöglich  
35 ist. Daher lehrte die Philosophenschule durchaus treffend: Den Geistern ist eine Grenze gesetzt, die sie nicht überschreiten können, nämlich ihre Unfähigkeit, jenes (göttliche) Wissen in seinen Eigenschaften zu bestimmen. Ein anderer Ausspruch von ihnen lautet: Das menschliche Erkennen ist ein poten-

tielles, kein aktuelles Wissen von den Dingen. Das potentielle ist aber unvollkommen im Vergleich zum aktuellen (in Gott). Je mehr unser Wissen universell ist, ist es unvollendet und potentiell. Ein solches ist ein „Wissen in einer Hyle“ (ein „materielles, ungeformtes, indistinktes) das als Wissen Gottes <sup>5</sup> undenkbar ist. Dieses kann daher nicht universell sein, noch eine solche Vielheit enthalten, die aus einer Potenz entsteht, wie die Arten aus dem Genus. — Nach unserer (der philosophischen) Lehre ist das Erkennen des aktuell Unendlichen unmöglich, weil die Objekte des Erkennens voneinander <sup>10</sup> getrennt sein müssen (so dass der Geist sie einzeln betrachten kann. Eine unendliche Zahl kann aber nicht in dieser Weise durchgegangen werden.) Existiert aber ein Erkennen, indem die Objekte zu einer Einheit vereinigt werden, dann ist in ihm und für dasselbe das Endliche und Unendliche gleich <sup>15</sup> stehend. Alles dieses ist nach der Schule (der Peripatetiker) demonstrativ erweisbar.

Da (86, 4 unt.) wir nun unter Vielheit das oben Erklärte (die von inhaerens und subjectum inhaesionis, von „Träger und Getragenen“; 86, <sup>13</sup>) verstehen (so dass das Wissen in <sup>20</sup> Gott also kein Inhärens ist) und sie betreffs Gottes leugnen, so ist Gottes Wissen ein aktuell einziges (einheitliches). Die genauere Bestimmung dieses Wissens (wie dasselbe möglich sei; takjif) und sein tiefes Erfassen ist jedoch für den menschlichen Geist unmöglich; denn sonst würde dieser zum gött- <sup>25</sup> lichen Geiste (denn der Erkennende wird zum Erkannten. Wenn der Mensch also Gott erkennt, wird er zu Gott, — göttlich, wie Augustinus sagt). Dieses ist jedoch ausgeschlossen. Da nun das Erkennen des Individuums nach unserer Auffassung das aktuelle Erkennen ist, so ist klar, dass das Wissen Gottes mehr dem <sup>30</sup> partikulären als dem universellen Erkennen gleicht, wenn es auch im eigentlichen Sinne weder partikulär noch universell ist.

Die Antwort auf die Einwände Gazalis (87, 3) sind aus dem Dargelegten ersichtlich. Die Schule leugnet nur in dem Sinne, dass Gott aussergöttliche Dinge erkenne, als diese un- <sup>35</sup> vollkommener als Gott sind, damit die Wirkung (die Geschöpfe) nicht zur Ursache werde (indem ihre Erkenntnisformen den göttlichen Geist zu einem aktuellen machen), noch das Edlere zum Unedleren; denn das Erkennen ist identisch mit dem Er-

kannten (und von ihm verursacht). Die Philosophen leugnen jedoch nicht, dass Gott Aussergöttliches erkenne, insofern er jenes Aussergöttliche mit einem edleren Wissen erkennt als wir. Es ist vielmehr notwendig, dass Gott in dieser Weise  
5 andere Dinge erfasse; denn auf Grund derselben entsteht die Existenz des Aussergöttlichen aus Gott. Die Möglichkeit, dass eine Vielheit von erkannten Objekten in dem ewigen Wissen vorhanden sei, ist ein zweites besonderes Problem, das wir bereits erwähnt haben. Die peripatetische Schule  
10 entzieht sich der Behandlung dieser Frage nicht, indem sie (wie man ihr vorwirft) die Lehre aufstelle, Gott erkenne nur sich selbst. Sie behauptet solche Dinge nur aus dem Grunde, den wir erwähnt haben, damit nämlich das Wissen Gottes nicht mit unserem Wissen auf eine Stufe gestellt werde.  
15 Avicenna wollte nichts anderes tun, als diese beiden Lehren vereinigen, dass Gott nur sich selbst erkenne und zweitens, dass er auch die übrigen Dinge erfasse und zwar in einer edleren Weise als der Mensch; denn dieses Wissen ist identisch mit seinem Wesen. Dieses geht auch aus den Worten  
20 Avicennas hervor: Das Wissen Gottes von sich selbst und von anderen Dingen ist identisch mit seinem Wesen. Trotzdem Gazali die Philosophen angreift, ist es offenbar, dass er in den meisten ihrer Ansichten mit ihnen übereinstimmt.

Gazali bringt für die siegreiche Kraft der philosophischen  
25 Lehre, dass das Wissen Gottes ein einfaches sei, zwei Beweise. Die Folgerungen derselben lauten: In den menschlichen Erkenntnisinhalten sind verschiedene Modi gegeben, ohne dass durch deren Vielheit jene Inhalte vervielfältigt werden. Ebenso sind auch in den realen Welt dingen viele Modi enthalten,  
30 ohne dass durch dieselben jene Dinge vervielfältigt werden. So ist z. B. ein und dasselbe Ding ein einziges, reales, notwendiges und kontingentes. Daraus kann man einen Beweis dafür führen, dass ein einheitliches Wissen existiert, das viele Erkenntnisse, ja sogar unendlich viele erfasst (ohne da-  
35 durch seine Einheit einzubüssen). Der erste Beweis dafür wird aus den logischen Bestimmungen entnommen, die dem Erkannten in unserem Geiste anhaften. Sie gleichen den Modi in den realen Dingen, wenn man deren Relationen und Negationen ins Auge fasst. (Diese bedeuten keine realen In-



härenzien der Dinge.) Die Relation, die den Begriffen anhaftet, besteht offenbar aus Modi, durch die die Begriffe nicht vielfältigt werden. Dieses wird dadurch bewiesen, dass die Relation der entia relata sich ebenso verhalte. (Sie begründet keine reale Vielheit.) Gazali bekämpft diesen Beweis: Die Relation und die relativen Dinge stellen viele Erkenntnisse (in Gott) dar. (Dadurch, dass die Dinge also zu Gott in Relation stehen und dass Gott sie in dieser Hinsicht erkennt, wird also die Einheit des göttlichen Wissens nicht gewahrt.) Die Wahrheit ist nun aber, dass die Relation eine Eigenschaft darstellt, die in der Aussenwelt zu den entia relata hinzutritt. Diejenige Relation aber, die sich in unseren Begriffen findet (in ordine logico), ist eher ein Modus zu nennen als eine Eigenschaft, die zu den entia relata von aussen hinzutrate.

Gazali verfällt in seine Missverständnisse (87, 8 unt.), weil er das menschliche Wissen mit dem ewigen (Gottes) vergleicht und die Probleme mit dem lösen will, was am menschlichen erkennbar ist. Er schliesst dabei von dem Empirischen auf das Unempirische, und zwar betriffts zweier total verschiedener, nicht etwa in der Art oder im Genus übereinstimmender Dinge. Der zweite Beweis ist folgender: Wir erkennen ein Ding direkt in einem einzigen Erkennen und erfassen reflexiv dieses unser Erkennen durch einen Akt, der einen Modus des ersteren bildet, nicht etwa eine reale Eigenschaft. (Erst in diesem Falle würde sich eine Vielheit bilden.) Der Beweis dieser Lehre lautet: sonst würde sich eine unendliche Kette ergeben (da jede reale Eigenschaft wiederum durch eine ebensolche reflexiv erkannt werden müsste und jedes selbständige Wissen wiederum durch ein ebensolches). — Gottes Wissen ist freilich (88, 6) die Ursache einer Vielheit von Dingen. Deshalb braucht es in sich aber noch keine Vielheit zu sein, wenigstens nicht in der Art, in der die Wirkungen eine Vielheit darstellen. Das Beste und Bedeutendste, was Gazali schriftstellerisch geleistet hat (88, 12), entnahm er den Schriften und Lehren der Philosophen. Wenn diese auch Irrtümer begangen haben sollten, so darf ihre Vorzüglichkeit doch nicht geleugnet werden, und sollten sie nur die Logik zustande gebracht haben. Gazali selbst gibt die unumgängliche Notwendigkeit der griechischen Logik für das

Erkennen der Wahrheit zu und will deren Lehren sogar aus dem Koran ableiten. Wer (88, 16) aus den Schriften und Lehren der Philosophen soviel gelernt hat wie Gazali, so dass er seine Zeitgenossen übertraf und sein Name in dem Islam gross wurde (— auf Grund von Lehren, die er den Heiden entlehnte!), darf nicht diesen Ton anschlagen wie er — wenn wir auch zugeben, dass sie in metaphysischen Dingen geirrt haben. (Eine unbedingte Verehrung hat Averroes den Griechen also nicht gezollt.) Keiner (88, 21) ist unfehlbar, es sei denn durch göttlichen Beistand, der die Grenzen der menschlichen Natur überschreitet. Ein solcher wurde nur den Propheten verliehen.

Gazali (88, 6 unt. = G. 44, 20): Gottes Wissen ist eine Eigenschaft, die daher mit seinem Wesen nicht identisch sein kann. Averroes: In dialektischer (theologischer, populär-wissenschaftlicher) Weise darf dieses Problem nicht behandelt werden, da es die Fassungskraft der grossen Menge übersteigt. Dies wäre (89, 8) Gift für dieselbe. Gott kann kein Inhärens besitzen. Wie weit (91, 4 unt.) ist besonders das Wissen Gottes von der Natur des äusseren Akzidens entfernt! Dann aber bedarf es auch durchaus keines Substrates, um zu existieren (sondern ist in Gott die Substanz selbst).

### V. Die logische Einfachheit Gottes.

In der siebenten Frage befasst sich Gazali (91, 3 unt. = 25 G. 45, 15) damit, die Lehre der Philosophen zu widerlegen; Gott kommt mit keinem anderen Dinge im Genus überein, sich von ihm durch eine Differenz unterscheidend. Er ist nicht in die logischen Teile Genus und Differenz zerlegbar, also nicht definierbar (vgl. Farabi: Ringsteine Nr. 7 und 8). Nur in propria ist er mit anderen Dingen, z. B. dem Nūs verwandt. Gazali: Woher wisst ihr Philosophen, dass jede Zusammensetzung, z. B. die aus Substrat (Genus) und Inhärens in Gott unmöglich ist. Alle Kategorien der Ursachen müssen doch bei Gott endigen, also auch die der Material- und Formalursache. Als erstes Glied der Materialursachen muss also in Gott ein substratum primum vorhanden sein. Darauf erwidere ich (Averroes 91, 1 unt.): In dieser Rede Gazalis ist Wahrheit und Falschheit gemischt. Versteht er unter Genus

und Differenz die univoce prädierten, so gilt: alles aus diesen Bestehende ist zusammengesetzt. Versteht er aber unter jenen die analogice prädierten, dann kann Gott ein Genus besitzen, z. B. Seiendes, Ding — und eine uneigentliche Definition. — Unrichtig ist Gazalis Behauptung, das Sein bedeute ein universelles Proprium der Dinge (vgl. die Leugnung der Kontingenz). Dies ist die falsche Lehre Avicennas. Es bedeutet (92, 15) die Substanzen innerlich verwandter (in der „ratio“ nahestehender) Dinge, von denen die einen im Sein vollendeter sind als die anderen. Solche, in denen es primo (et per se) existiert, sind deshalb die Ursache der übrigen Dinge dieses Genus. Dieses Gesetz gilt von den meisten „Naturen“ (Wesenheiten; 92, 20), von denen die Metaphysik handelt. — Farabi (: Der Beweis) hat nachgewiesen, dass das Seiende ein „Genus“ der Substanz ist. Avicenna irrte in der Ansicht (92, 23), das Seiende bedeute das Wahre, was Farabi in der Schrift: Die Buchstaben (alḥurūf) zeigte (ib. 6 unt.). In der Diskussion mit Parmenides und Melissos (93, 10) zu Anfang der Physik verwendet Aristoteles das Seiende in dem Sinne von Wesen (Substanz, dāt).

Stellt man (93, 16) Gott mit einem anderen unter ein und dasselbe univoce prädierte Genus, dann müssen sich beide durch eine Differenz unterscheiden, also zusammengesetzt sein. Die Philosophen geben aber nicht zu, dass ein ewiges Seiendes das Genus mit anderen Dingen gemeinsam besitzen könne. Wird es aber analogice („nach einem Früher und Später“) ausgesagt, dann muss das Frühere (das „per se“) die Ursache des Späteren (des „per accidens“) sein (omne quod est per accidens reducitur — arab. junsab — in id quod est per se). — Die Zusammensetzung (93, 20) aus Genus und Differenz ist identisch mit der aus Potenz und Akt (Materie und Form); denn die als Genus bezeichnete Natur existiert nicht aktuell, wenn sie von der Differenz entblösst ist, d. h. der Form. Jedes aus diesen Komponenten Zusammengesetzte ist nach der Schule (der Peripatetiker) vergänglich und muss eine Ursache besitzen; denn Genus und Differenz sind beiderseitig Bedingung füreinander. Das Bedingte kann nun aber nicht seine Bedingung selbst verursachen. Folglich muss ein äusseres Agens eintreten. Ferner ist das Aufnehmende



(das Genus) an und für sich Potenz, das Aufgenommene Akt (die Differenz). In Gott können diese Dinge also nicht vorhanden sein. Ein Kompositum aus Substrat und Eigenschaft (94, 1) muss ein Körper oder körperlich sein. Wenn daher die Schule (der Theologen) eine Substanz und Eigenschaften, die zu ihr hinzutreten, annimmt, so bedeutet dieses zugleich einen Körper, und wenn es sich um Gott handelt, einen ewigen Körper mit äusseren Akzidenzien, ohne sich dabei der bösen Konsequenzen bewusst zu werden. Wenn sie nämlich die Quantität entfernen (von Gott leugnen), die identisch ist mit der Körperlichkeit, leugnen sie zugleich, dass jenes Subjekt sinnlich wahrnehmbar sei (betreffs der visio beatifica von Gott). Dann kann aber weder ein Träger noch ein Inhärens mehr dort (in Gott) vorhanden sein. Wenn sie (die Theologen) diese beiden als unkörperlich auffassen, müssen sie zu einem Denkenden und Gedachten werden. Dieses ist der Einzige, Einfache, Wahre (Gott). — Die Philosophen haben ferner recht, Gott, den Ursachlosen, als den notwendig Seienden zu bezeichnen; denn wenn man (94, 12) ein Wirkliches annimmt, das ursachlos ist, muss es das aus sich notwendig Seiende sein und umgekehrt. Aus der theologischen Annahme, Gott sei aus Eigenschaft und Träger zusammengesetzt, ergibt sich, dass er verursacht sein muss. Er kann dann also nicht die erste Ursache darstellen.

Die Arten (95, 9) sind eine Bedingung für die Existenz des Genus, jedoch nicht jede einzelne besonders, ausschliesslich (sondern indeterminiert: eine beliebige Art muss vorhanden sein. Gott kann also nicht in Arten zerfallen, weil er nicht von einer Bedingung abhängig sein kann). Unter dem notwendig Seienden (95, 13) verstehen wir (Philosophen) etwas Negatives, das Ursachlose. Etwas Negatives kann nun aber nicht verursacht sein. Gazali begeht also einen Irrtum, wenn er von einer Bedingung (Ursache) dieses Negativen spricht.

Gazali (95, 5 unt. — 47, 8): Der Grundirrtum der Philosophen ist die Thesis: Gott besitze keine (vom Dasein verschiedene) Wesenheit. Daraus leiten sie dann ab, er habe keine logischen Teile. Die erste Thesis ist nun aber unfasslich und unvernünftig. Ferner steht Gott mit den Engeln

in manchen Bestimmungen auf gleicher Stufe. Diese bilden also ein Genus<sup>1)</sup> für beide. Darauf erwidere ich (Averroes): Gazali baute seinen Bericht über die Philosophen auf den (unrichtigen, avicennaschen) Grundsatz auf: Das Sein ist ein äusseres Akzidens des Seienden, d. h. der Wesenheit. Daher ist seine Beweisführung unhaltbar. (Gott kann nicht aus Genus und Differenz gebildet sein); denn die Differenzen sind zweifellos die Ursache des Genus, sei es nun, dass du für das Genus eine von seiner Wesenheit verschiedene Existenz (wie in den aussergöttlichen Dingen) annimmst, oder eine mit ihr identische (wie nach Avicenna und allen Philosophen in Gott). Wären die Differenzen nämlich solche für das Dasein und wäre dieses z. B. bei der Farbe verschieden von der Wesenheit, dann könnten sie keine Differenzen dieser sein, sondern solche eines äusseren Akzidens (des Daseins) des Dinges. Dieses ist jedoch eine unmögliche Annahme. So verhält es sich auch in Gott. (Wesenheit und Dasein sind also in allen Dingen, z. B. der Farbe, ebenso wie in Gott identisch. Durch die Differenz wird das Dasein herbeigeführt und zugleich die Wesenheit des Dinges aktualisiert, d. h. determiniert.) Die Behauptung Gazalis, die Leugnung einer besonderen Wesenheit in Gott (96, 6) sei die Voraussetzung der Leugnung jeder Zweiheit in ihm, ist ebenfalls unrichtig; denn letzteres ist in sich evident. Es können nämlich nicht zwei numerisch verschiedene absolut einfache Dinge existieren, wenn ihre Bezeichnung von ihnen univoce gilt; denn sonst müssten sie zusammengesetzt sein. Die als das notwendige Sein bezeichnete Natur, die selbst ursachlos, aber die Ursache der anderen Dinge ist, muss entweder eine numerisch eine oder vielfältige sein und im letzteren Falle eine im Genus, das univoce prädiert wird, oder in der Beziehung oder der Benennung allein (die dann aequivoce gilt, da die Wesensformen der einzelnen Individua verschieden sein sollen). Ist die Vielheit eine numerische, wie Zaid und Amr, und die Einheit eine spezifische, dann müssen diese Einzeldinge eine

1) Averroes widerlegt dieses (96, 20) mit der Distinktion des univoce und äquivoce Prädierten, dem Gazali einen groben Fehler nachweisend.

Hyle besitzen, was (in Gott) unmöglich ist. Ist sie eine spezifische, so dass die Einheit im Genus liegt, dann sind sie ebenfalls zusammengesetzt. Sind sie aber dem Genus nach, das in einer gewissen Beziehung prädiert wird (also analogice) eins und verhalten sich die einen zu den anderen wie Ursachen, dann muss man zu einer ersten Ursache gelangen. So verhalten sich nach den Philosophen die (Stufenfolge der) reinen Geister (die im Genus übereinstimmen, aber in ihren Bestimmungen zu Gott und ihrem Kausalverhältnis zueinander verschieden sind). Stimmen die einzelnen Individua aber nur in der Benennung überein, dann steht einer Vielheit von Einzeldingen kein Hindernis entgegen. So verhalten sich die vier bekannten Ursachen, Materie, Form usw. Durch solche Argumentationen gelangt man also nicht, wie es Avicenna vermeinte, zum Nachweise einer ersten Ursache. — Bei den im Genus univoce übereinstimmenden Dinge ist keines die Ursache des anderen (96, 3 unt.).

Ein Ding (97, 3), das auf dem höchsten Gipfel der Vollkommenheit im Sein steht, muss ein einziges und einfaches sein; denn kein anderes stimmt mit ihm irgendwie überein. Eine und dieselbe Linie besitzt von einer einzigen Seite aus gerechnet nicht zwei Enden. Ebenso verhalten sich die ausgedehnten Dinge von verschiedener Grösse. (Folglich muss alles in einer Einheit endigen, der Gottheit.) Avicenna gibt die Existenz dieser Natur, die (sich analog und graduell verhält und) zwischen dem Univoken und dem Äquivoken liegt, nicht zu. Daher besteht gegen ihn der Einwand Gazalis zu Recht (das Gott in vielen „Genera“ mit anderen Dingen übereinstimme. Dass Avicenna das Analoge in bezug auf die Prädikation gelehrt oder nicht anerkannt habe, ist eine unzutreffende Behauptung seitens Averroes’).

## VI. Gottes Wesenheit ist das reine Sein.

Die achte Frage Gazalis (97, 3 = G. 47, 6 unt.) will die Thesis der Philosophen widerlegen, Gott ist absolut einfach, d. h. er ist reines Sein, ohne besondere logische oder reale Wesenheit, zu der das Sein hinzugefügt würde, vielmehr vertritt bei ihm das notwendige Sein die Wesenheit, sonst, so argumentieren die Philosophen, müsste das Sein eine Folge



oder ein proprium der Wesenheit, also von dieser verursacht sein. Gazali: Der Grundfehler dieser Lehre liegt in der Bezeichnung Gottes, als das notwendig Seiende. Gott ist vielmehr die erste Ursache, in der Wesenheit und Dasein verschieden sind. Darauf erwidere ich (Averroes 97, 10): Gazali<sup>5</sup> stellt das System Avicennas nicht in der richtigen Weise dar, wie er es auch in den „Intentionen der Philosophen“ tat. Nachdem dieser Mensch (Avicenna) zu der Überzeugung gelangt war, das Sein bezeichne eine von aussen hinzutretende Eigenschaft, kann er nicht mehr lehren: das Wesen des Dinges sei<sup>10</sup> die Ursache des Seins in den kontingenten Geschöpfen; denn dann wäre ein Ding die Ursache seiner Existenz. Da es aber nicht aus sich existiert, deduzierte er, es müsse eine äussere Wirkursache haben. Weil Gott nun keine Ursache hat, muss er aus sich existieren, d. h. sein Dasein muss mit seinem<sup>15</sup> Wesen identisch sein. Aus diesem Grunde ist der Einwand Gazalis unrichtig: Avicenna stelle das Sein einem proprium der Substanz gleich; denn die Substanz des Dinges ist die Ursache seines proprium (lazimihi). Ein Ding kann nun aber nicht die Ursache seiner eigenen Existenz sein (vgl. Farabi:<sup>20</sup> Ringsteine Nr. 1). Die Existenz geht der Wesenheit nämlich voraus. (Die Wirkung muss aber später sein als die Ursache, wenigstens natura.) Wenn Avicenna ferner die Wesenheit mit dem Dasein identifiziert, so bedeutet dieses nicht die Leugnung der Wesenheit, wie es Gazali ihm vorwirft. 25

Der (97, 19) Grundfehler jener Auffassung (Avicennas) besteht darin, dass er das Dasein als der Wesenheit anhaftend auffasst (durch eine äussere Ursache ihr verliehen — nicht als ein proprium, das aus der Wesenheit fliesst). Das Sein, das in unserer Erkenntnis der Wesenheit vorausgeht, ist das<sup>30</sup> selbe, was wir mit dem Wahren bezeichnen und dieses ist in den kontingenten Dingen gleich dem Verursachtsein (= zu Tat und Wirklichkeit werden), wie es Aristoteles in der zweiten Abhandlung des Buches vom Beweise (analytica posteriora) zu Anfang erwähnt. Versteht man unter dem Seienden<sup>35</sup> aber dasselbe wie Ding und Wesen (ousia, Substanz), so verhält es sich wie das Genus, das analogice prädiert wird. Das Verursachte steht darin dem Ursachlosen (Gott) gleich. Im Vergleiche zum Seienden bedeutet es (ebenfalls)

keine von aussen zum Dinge hinzutretende Bestimmung, höchstens insofern es ein ens logicum ist, das in der Aussenwelt nur potentiell existiert, wie das Universelle. Die Methode (97, 4), die du nach meiner Auffassung befolgen musst, damit du dem demonstrativen Beweise nahekommst, ist folgende. Die in ihrem Wesen („ihrer Substanz“) kontingenten Dinge (sachlich liegt hier derselbe Kontingenzbegriff wie bei Avicenna vor) gehen von der Potenz zum Akte über. Dieses kann zweifellos nur von einem „Hervorbringer“ (der aktualisiert), der selbst aktuell existiert, bewirkt werden, d. h. einer Wirkursache, die sie bewegt und sie zur Aktualität bringt. Wenn der Hervorbringer seinerseits nun kontingent ist, muss auch er einen Hervorbringer haben usw. Es muss also ein in seinem Wesen („seiner Substanz“) notwendiger Hervorbringer vorhanden sein, damit er die Kette der ins Unendliche verlaufenden kontingenten Ursachen erhält. Sind diese unendlich, wie es aus ihrer Natur ersichtlich ist, und jede von ihnen kontingent, dann muss der sie Verursachende, d. h. ihm die ewige Dauer Verleihende, ein in seinem Wesen Notwendiger sein. Unendlich müssen diese sekundären Ursachen sein; denn gäbe es zu einer bestimmten Zeit kein Bewegtes, dann wäre keine Möglichkeit (sabilun) für das zeitliche Entstehen der Bewegung vorhanden. Das zeitliche Werdende muss sich mit dem ewigen Sein in der Weise verbinden, dass in dem Ersten (in Gott) keine Veränderung statthat, und zwar durch Vermittelung einer Bewegung, die in gewisser Hinsicht als Ganzes ewig, in anderer Hinsicht (in ihren einzelnen Teilen) zeitlich entstanden ist. Das durch diese (ewige) Bewegung Bewegte bestimmt Avicenna als das durch einen anderen notwendig Seiende. Dieses necessarium ab alio muss ein ewig bewegter Körper sein. Durch diese Bewegung kann das in seinem Wesen Zeitliche und Vergängliche aus dem Ewigen entstehen. Es wird, indem es jenem bald näher, bald ferner steht, wie du diese Vorgänge bei den vergänglichen Dingen der sublunaren Welt in ihrer Stellung zu den himmlischen Körpern (Konjunktion oder Opposition usw.) beobachten kannst. Da nun dieser Beweger (die Umgebungssphäre) in seinem Wesen notwendig ist, in der räumlichen Bewegung aber kontingent, so ergibt sich folgerichtig, dass die ganze Kette der

Dinge bei einem absolut notwendig Seienden endigen muss, d. h. einem solchen, in dem keine Kontingenz enthalten ist, weder in der Wesenheit („der Substanz“) noch im Raume, noch in irgendeiner anderen Bestimmung, z. B. in den Bewegungen. Ebenso muss dieses erste Wirkliche einfach sein.<sup>5</sup> Wäre es nämlich zusammengesetzt, dann müsste es kontingent und könnte nicht notwendig sein. Es erforderte dann einen anderen notwendig Seienden (als Ursache seiner Existenz). Diese Art des Beweises ist nach meiner Ansicht in diesem Probleme genügend und es ist die wahre.<sup>10</sup>

Einen anderen Beweis (98, 13) stellt Avicenna auf: Das Kontingente muss entweder bei einem ab alio oder einem a se Notwendigen endigen. Endigt es bei einem ab alio Notwendigen, dann muss dieses seinerseits von einem a se Notwendigen stammen. Der Grund dafür liegt darin, dass Avi-<sup>15</sup> cenna annahm, das necessarium ab alio sei ein contingens a se. Dieses erfordere aber als Ursache ein Notwendiges. Dieser Umweg im Beweise ist nach meiner Ansicht überflüssig und fehlerhaft; denn das Notwendige, wie man es auch immer supponieren mag, enthält in keiner Weise irgendeine Kon-<sup>20</sup> tingenz. (Darin liegt der Irrtum des Averroes. Avicenna bezeichnet ein und dasselbe Ding nach verschiedenen Hin- sichten als notwendig und als kontingent. Eine begriffliche Schwierigkeit ist darin nicht zu suchen.) Es existiert kein von Natur einheitliches Ding, von dem man sagen könne, es<sup>25</sup> sei in gewisser Hinsicht (in se) kontingent, in einer anderen Hinsicht (ab alio) notwendig; denn nach der Lehre der Schule ist klargestellt, dass in dem Notwendigen keinerlei Kontingenz enthalten ist. Das Kontingente ist nämlich das Kontradiktorium (wohl zu übersetzen: das Kontrarium) des Notwendigen. Exi-<sup>30</sup> stieren kann höchstens ein solches Ding, das infolge einer gewissen Natur notwendig, infolge einer anderen Natur kon- tingent ist. So denkt man sich das Verhältnis in dem himm- lischen Körper, d. h. dieses Ding ist notwendig in seiner Substanz (Wesenheit), kontingent in seiner räumlichen Be-<sup>35</sup> wegung; denn Avicenna führte zu obiger Auffassung die Überzeugung, dass der Himmel in seiner Substanz ab alio notwendig, zugleich aber a se kontingent sei. An anderen Orten haben wir die Unrichtigkeit dieser Auffassung dargelegt.



Der Koran (98 unt.) widerspricht in keiner Weise einer anfangslosen Kette von zeitlichen Dingen (vgl. Averroes: „Harmonie zwischen Glauben und Wissen“, wo genau dieselbe Stellung von Averroes eingenommen wird).

5 Die Aschariten (98, 3 unt.) lehren, das Kontingente werde absolut und zugleich zeitlich nicht aus einem vorausgehendem Substrate erschaffen. Darin widersprechen ihnen die Philosophen, sowohl solche, die das zeitliche Entstehen der Welt lehren, als auch solche, die dieses nicht tun. Ihre  
10 Lehre gehört nicht zum Glaubensbestande des Islams, noch ist sie erweisbar. Wenn Gazali glaubt, ein Wirkliches ohne Wesenheit sei undenkbar, so ist zu erwidern (99, 5): Die Philosophenschule lehrt nichts von einer Existenz Gottes ohne Wesenheit, noch von einer Wesenheit ohne Existenz. Sie  
15 glaubt vielmehr nur, die Existenz des Kompositums (auch die des Einfachen, z. B. des Geistes) sei eine äussere Eigenschaft, die es von der Wirkursache empfangt. Das Einfache und Ursachlose besitze aber keine von dem Dasein verschiedene Wesenheit. Eine absolute Leugnung dieser  
20 liegt also nicht vor (in Gott ist die Wesenheit vielmehr die höchste Realität, das substanziierte Wirklichsein, was Gazali missverstand).

### VII. Die Unkörperlichkeit Gottes.

Die neunte Frage Gazalis (99, 23 = G. 48, 5 unt.) will  
25 nachweisen, dass die Philosophen nicht imstande sind, die Unkörperlichkeit Gottes darzutun: Wenn die Möglichkeit eines ewigen Körpers mit zeitlichen Akzidenzien gelehrt wird, kann die erste ewige Ursache ein Körper sein. Averroes: Den schwächsten Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes hat  
30 der, welcher nur das eine betont, jeder Körper müsse zeitlich hervorgebracht sein. (Denn dieses ist leicht zu widerlegen und man könnte den Spiess leicht umkehren und sagen: ein ewiger Körper ist ursachlos, also göttlicher Natur.) Wie viel besser ist derjenige gestellt, der einen ewigen zusammengesetzten  
35 Körper als möglich zugibt, was die Aschariten lehren. Die alten Griechen halten jedoch einen aus sich existierenden ewigen Körper für unmöglich. Nur ein ab alio existierender (verursachter) sei denkbar. Deshalb muss nach ihrer Lehre

ein a se existierender Ewiger vorhanden sein, durch den der ewige Körper zu einem ewigen wird. Der Gedankengang Gazalis (100, 1) lautet: Unter dem Notwendigen verstehen die Philosophen das Unverursachte. Weshalb sollte aber kein unverursachter Körper existieren können, zumal wenn es sich um einen einfachen handelt, und weshalb sollte ein aus sich zusammengesetzter ohne zusammensetzendes Prinzip undenkbar sein. Dieser Einwand ist treffend und nur durch dialektisches Gerede kann man darauf antworten; denn es liegt eine Äquivokation (quaternio terminorum in dem Begriff „ewig“) vor. Als Erwiderung möge folgendes gelten (100, 7): Gegen Gazali ergibt sich ad hominem, dass das Ewige aus Ursache und Wirkung gebildet sei, dass nämlich die Eigenschaften ewig seien, indem (und obwohl) sie von dem Wesen verursacht sind. Die aus sich ewige Substanz ist nun aber Gott. Nach ihrer Lehre soll dieser also aus einem a se Ewigen (der Substanz) und einem ab alio Ewigen (den Eigenschaften) zusammengesetzt sein, zugleich leugnen (unlogischerweise) diese Theologen gegen die Philosophen, dass die Welt ab alio ewig sein könne.

Gazali (100, 21 = G. 49, 10) berichtet als Lehre der Philosophen, ein Körper könne keinen anderen erschaffen und erwidert: Durch Vermittelung des Körpers kann nach eurer Lehre die Seele Dinge erschaffen. Averroes: Versteht man unter Schaffen das Bilden, so können wir konstatieren, dass ein Körper nur durch einen anderen gebildet wird und ein belebter Körper nur durch und aus einem anderen belebten. Die Körper transformieren sich nämlich beständig. Dass die Seele Dinge durch den Körper bewirke, leugnen nur diejenigen Philosophen, die die Wesensformen von unkörperlichen Substanzen, verwandt mit den platonischen Ideen ableiten wollen. Dieses ist die Lehre Avicennas und anderer islamischer Philosophen. Ihr Beweis lautet: Der Körper übt nur auf (oder durch) Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit eine Einwirkung aus. Die Himmelskörper funktionieren in dieser Weise. Die substanziellen Wesensformen, besonders die Lebensprinzipien werden jedoch von einem unkörperlichen Agens bewirkt. Andere Philosophen leugnen diese Lehre von dem dator formarum und nehmen als wirkendes

Agens der Wesensformen einen ihnen wesensgleichen Körper an. Als Beispiel eines der Art nach wesensgleichen gilt (ib. 10): Die lebenden Körper bewirken andere lebende, was wir bei den gebärenden Tieren konstatieren. Ist der wirkende Körper aber nur dem Genus nach dem erzeugten gleich, dann wird dieser nicht aus einem Männlichen und Weiblichen geboren (sondern durch generatio aequivoca). Dann sind es die himmlischen Körper, die das Leben verleihen, da sie selbst ja das Leben besitzen (die Harmonie zwischen Ursache und Wirkung ist also gewahrt).

Gazali (101, 1 unt. = G. 49, 15): Wenn die Philosophen die Kontingenz der Welt Dinge leugnen, müssen sie zugeben, dass diese aus sich sind und so sind, wie sie existieren. Gott ist dann eine überflüssige Hypothese. Averroes (102, 1): Wie seltsam ist doch die Diskussion dieses Menschen. Er wendet gegen die Philosophen ein: Die Existenz eines Schöpfers ausserhalb der Himmelsphäre können sie deshalb nicht nachweisen, weil sie dann ein von ihnen nicht anerkanntes Prinzip annehmen müssten, das theologische (das die Kontingenz der Verhältnisse in den Welt Dingen besagt): Der Himmel besitzt eine bestimmte Quantität aus vielen, die ebensogut für ihn möglich wären. Es muss also ein determinierendes Prinzip geben, das ihm diese bestimmte Grösse zuerteilt (Gott). Antwort (102, 8): Auch die Philosophen nehmen ein determinierendes Prinzip an. Dieses handelt aber nicht nach Willkür, wie es die Aschariten behaupten, sondern nach Weisheit, die die Zweckursache bedeutet. Was sie bewirkt, ist entweder notwendig oder besser. Ohne Planmässigkeit geschieht nichts in der Welt und nur in diesem Sinne ist alles „notwendig“. Wir (102, 21) sind davon überzeugt, das alles in der Welt wegen eines weisen Planes gemacht ist, wenn unser Verstand auch in vielen Fällen nicht fähig ist, denselben zu erkennen. Die Weisheit des Künstlers (Gottes) versteht der natürliche Verstand nur, indem er aus der Weisheit in der Natur schliesst. Wenn also die Welt ein einheitliches, höchst vollendetes Kunstwerk ist, dann muss ein Weiser (Zielsetzender) vorhanden sein, dessen Existenz Himmel und Erde voraussetzen und erfordern. Keiner kann das mit wunderbarer Weisheit hergestellte Kunstwerk als Ursache seiner selbst



bezeichnen. Die Schule (der Neuplatoniker, die Gott der Welt entrücken) wollte den Schöpfer möglichst frei von der Berührung mit den Geschöpfen machen und leugnete deshalb seine zielsetzende Weisheit (die Weltleitung betreffs der Einzel-<sup>5</sup>dinge). Sie leugnete damit seine vorzüglichste Eigenschaft. (Averroes bewahrt sich den Griechen gegenüber also das Recht freier Kritik.)

### VIII. Der Vorwurf des Atheismus.

Gazali (102, <sup>25</sup> = G. 50, <sup>2</sup> vgl. Av. 69, <sup>4</sup> = G. 33, <sup>4</sup>): Die zehnte Frage ist zu formulieren: Die Philosophen sind unfähig <sup>10</sup> zu beweisen, dass die Welt einen Schöpfer und Verursacher habe. „Die Welt ist nach eurer (der Philosophen) Lehre ewig. Was hindert euch, die Lehre der Dahriten anzunehmen, die Welt sei unerschaffen? Ein Werden aus nichts gebe es nicht. Alles Werden sei Veränderung von Formen und Akzidenzien.“ <sup>15</sup> Darauf erwidere ich (Averroes): Die Philosophen lehren: Wer von einem zeitlichen Entstehen der Körper redet und darunter ein absolutes Entstehen aus dem Nichts versteht, der missbraucht diesen Terminus und müsste dessen Berechtigung besonders begründen. (Wenn die Theologen also von einer absoluten <sup>20</sup> Schöpfung reden, so haben sie dazu kein Recht. Es ist die Theologie, die zum Atheismus führt, nicht die Philosophie!!) Die Angriffe Gazalis haben wir bereits früher abgewehrt. (Auch Averroes empfindet diese Frage als eine Wiederholung der vierten.) Nach philosophischer Lehre ist der Körper, <sup>25</sup> wohl der zeitliche als der ewige, in seiner Existenz nicht selbständig, nicht unabhängig (muss also anfangslos erschaffen werden). Freilich (103, <sup>1</sup>) ist dieses nur schwer vorstellbar. Dieser Schwäche der menschlichen Phantasie Rechnung tragend, nimmt Aristoteles die Erde zunächst als zeitlich an, damit der <sup>30</sup> Verstand sich ihre Ursache vorstellen kann. Dann legt er ihr die Ewigkeit bei — in der Abhandlung II des Buches: „Über den Himmel und die Welt“. Der Gottesbeweis Avicennas aus dem contingens a se et necessarium ab alio wird als besser als der der alten Griechen bezeichnet. Er fundiert aber in <sup>35</sup> einer unrichtigen Einteilung des Seins in ein ens ab alio und ein ens a se anstatt der richtigen in ein contingens und ein necessarium (103, <sup>18</sup> und <sup>6</sup> unt. Beides ist für Avicenna das-

selbe. Das ens ab alio ist identisch mit dem contingens in se. Dass Averroes diese Gleichsetzung nicht verstand, ist der Grund seiner Leugnung der Kontingenz.) Der Gottesbeweis Avicennas (104, 1) ergibt, dass ein Notwendiges existiert. Dieses  
5 könnte auch der Himmelskörper sein. (Nach Avicenna ist dieses unmöglich.) — Die Einheit der Welt erklärt Alexander von Aphrodisias (104, 6): Im Weltall muss eine einheitliche Kraft vorhanden sein, die in die Teile des Weltalls ebenso eindringt, wie die Lebenskraft in die Glieder des tierischen  
10 Leibes, diese verbindend. Diese Verbindung des Weltalls ist jedoch ewig als Individuum, während sie im Tiere nur der Spezies nach ewig ist, wie es Aristoteles in der Zoologie entwickelt. (Gottesbeweis aus der Einheitlichkeit der Welt, der auf Gott als Prinzip der Einheit hinführt.) Viele An-  
15 hänger Avicennas (104, 12) haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschrieben. Er habe sie in der „östlichen Philosophie“ (alfalsafa almašriķija) gelehrt. Dieselbe nannte er die „östliche“, weil sie das System der Leute des „Ostens“ (mašriķ) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter  
20 seien die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevoll wissenschaftliche Deduktion) halten sie für „schwach“ (nicht) beweiskräftig. (Diese „östliche“ Philosophie will also durch In-  
25 tuition Gott erkennen, entgegen der streng philosophischen, die syllogistisch beweist, der deduktiven. Sie lehrt, die Wahrheit ist eine dem Verstande „aufleuchtende“ mušriķ. Ebenso „leuchtet Gott“ dem Mystiker auf — mušriķ. Wer diesen Terminus als den Ausdruck seiner Weltanschauung ge-  
30 braucht, heisst mušriķī, Mystiker, Philosoph der Erleuchtung, Gegensatz zu dem deduktiv beweisenden Philosophen. Interessant ist es jedenfalls, dass man diesen vielumstrittenen Terminus zur Zeit des Averroes mašriķī verlas.) Über das System des Alexander (104, 17) haben wir bereits verhandelt. Er  
35 entwickelt dasselbe in seinem Buche: „Die ersten Prinzipien“ (almaqādi). Er glaubt selbst, das System des Aristoteles zu verlassen. Jedoch ist seine Lehre aus den Prinzipien genommen, die Aristoteles klargestellt hat. Beide Methoden (die philosophische und die intuitiv-mystische) sind richtig (um die

Existenz Gottes zu beweisen). Die bekannteste ist jedoch die des Aristoteles. Führt man (104, 21) den Kontingenzbeweis im einzelnen, d. h. den einzelnen Kategorien des Wirklichen richtig durch, dann ist er gültig. In der Kategorie der körperlichen Substanz gelangt man von einer kontingenten zu 5 einer notwendigen, (dieses würde Avicenna leugnen, da kein Körper per se notwendig sein kann), von dieser zu einer schlechthin notwendigen Substanz, die von jeder Potentialität frei ist. Diese kann kein Körper, sondern nur Gott, der Absolute, sein. (Unter „notwendig“ versteht Averroes hier be- 10 treffs des Körpers, dass er nach der Weltordnung nicht anders sein kann, wenn diese nicht in Verwirrung geraten soll. Er ist also ein relativ und äusserlich Notwendiges, während Avicenna von einem a se und in se Notwendigem redet. Das Missverständnis des Averroes ist auch hier wiederum offenbar.) 15 Aus der Bewegung der Sphären schliessen (104, 6 unt.) die Philosophen ebenfalls auf eine erste aus sich bewegende Substanz, die frei von jeder Potentialität ist. Sie kann kein Körper sein (sondern nur Gott).

### IX. Das Wissen Gottes.

20

Gazali (104, 2 unt. = G. 50, 24) bemüht sich in der elften Frage darzutun, die Philosophen seien unfähig zu beweisen, Gott erkenne aussergöttliche Dinge und er erkenne die Genera und Spezies (der Welt Dinge) in universeller Weise. Nach muslimischer Lehre erkennt Gott die Dinge, weil er sie will 25 und sie durch seinen Willen zeitlich entstehen. (Thomas entgegnet: Nur dann kann ein Objekt gewollt werden, wenn es zuvor gewusst ist.) Wer also den Willen Gottes leugnet, kann nicht erklären, wie Gott aussergöttliche Dinge erkennen kann. Averroes: Nach der Lehre der spekulativen Theologen 30 wäre Gott, wenn man ihre Gedanken tiefer erforscht, nur ein „ewiger Mensch“. Sie vergleichen nämlich die Welt mit Kunstwerken, die durch den Willen und das Wissen des Menschen entstehen. Vom Menschen darf man in diesem Falle aber nicht auf Gott schliessen; denn der Schluss aus dem 35 Empirischen (105, 10) auf das Unempirische ist unerlaubt, wenn beide sich in der grössten Opposition und Verschiedenheit befinden. Ein ewiger Wille, der (105, 19) die Ursache für zeit-



liche Dinge ist, bleibt unverständlich. Oder wie soll man sich einen Willen denken, der vor, während und nach der Handlung in demselben Zustande bleibt. (Verändert er sich aber etwa durch Hinzutreten einer Begierde oder eines determinierenden Motives, dann ist er zeitlich.) Die Philosophen (105, 22) verstehen unter Wille in Gott nur, dass sein Handeln aus seinem Wissen hervorgeht. Erstreckt sich dieses auf die beiden Kontraria, dann kann jedes von beiden aus dem Wissen wirklich werden. Tritt nun das Bessere auf, so wird der Handelnde tugendhaft genannt. Gott besitzt in diesem Sinne nach den Philosophen drei Eigenschaften. Er ist wissend, mächtig und tugendhaft (d. h. er bewirkt das Beste — Optimismus. Der Wille wird gelehnet). Unsere Darlegungen in diesem Probleme sind keine demonstrativen (105, 5 unt., 15 106, 5), sondern nur suasive, rhetorische, da das vorliegende Problem die menschliche Erkenntniskraft übersteigt, ein Mysterium ist. Nach meiner Ansicht muss man sich in diesen Fragen auf die übernatürliche Offenbarung des Koran berufen und dort allein Aufklärung suchen. Es sind Dinge, 20 deren Untersuchung die Offenbarung nicht befiehlt, weil sie die beschränkten Kräfte des Menschen übersteigen. Gegen die Behauptungen Ungläubiger muss der Philosoph Front machen. Dieses (106, 23) gilt von dem Philosophen jeder Offenbarung, besonders aber unserer, der göttlichen (des Koran). In ihr ist 25 das Wunderbare, dass sie kein wissenschaftliches Problem verschweigt — wegen der ungebildeten Menge sind viele Dinge zu verschweigen — ohne das Resultat, zu dem der demonstrative Beweis gelangt, wenigstens (versteckt) anzudeuten. (Daher kann der Philosoph, wenn er die Zeichen 30 zu deuten versteht, aus dem Koran die Lösung der Mysterien herauslesen.)

Nach Avicenna, so führt Gazali aus (106, 4 unt. = 51, 6) beruht es auf der Unkörperlichkeit Gottes, dass er alle Dinge erkennt. Dann müsste jeder reine, von der Materie 35 befreite Geist, jeder Engel, allwissend sein. Auch die syllogistische Form (nicht nur der Inhalt) dieses Beweises ist unzulässig, wie man aus meinem Buche: „Der Prüfstein des Wissens“ (mi'jār alilm) ersehen kann, das wir als Ergänzung (Anhang — madmūm) dieses Buches geschrieben haben. Darauf

erwidere ich (Averroes; 106, 3 unt.). Die Materie ist das Moment, das das Erkennen hindert. Dieses (107, 7) ergibt sich aus der Zusammensetzung der Dinge aus einer aktuellen und einer potentiellen Substanz (der Form und Hyle). Letztere verhält sich wie die Grenze des Werdens (das Hindernis) 5 der Form. Es muss nun, so sah man ein, eine stufenweise Vervollkommnung geben, so dass man aufsteigend zu einer rein aktuellen Substanz gelangt, die frei ist von der (hemmenden) Materie. Sie muss rein aktuell wirkend sein, ohne jede Beimischung einer Passivität, also reine Aktualität, der 10 erste Bewegter, was Aristoteles in der achten Abhandlung seiner Physik entwickelt. Die Ursache (107, 20) des Erkennens ist das Freisein von der Materie und der Passivität. Ein absolut unmaterielles Ding muss daher per se erkennen. Wer diese philosophischen Lehren widerlegen will, muss ihre 15 Prinzipien angreifen, nicht ihre Konklusionen, wie es Gazali in unwissenschaftlicher Weise tut. — Weil nun in dieser Welt (107 unt.) eine intelligente Ordnung herrscht, sah man ein, dass ein ordnender Intellekt vorhanden sein müsse, der alle Dinge erkennt und dessen Welterkenntnis identisch mit seiner 20 Selbsterkenntnis ist. Was derselbe (108, 1) aus sich (und an sich) erkennt, ist nicht verschieden von dem, was er aus (und an) anderen Dingen erfasst. Der richtige Syllogismus lautet: Wenn das, was nicht erkennt (erkennen kann), materiell ist, dann muss das Unmaterielle erkennen können. Letzteres ist 25 also bei den Philosophen (108, 7) eine Konklusion, die jener Mensch (Gazali) fälschlich wie ein Prinzip hinstellt.

Gazali (108, 13 = G. 51, 20): Nur das frei wollend wirkende Subjekt muss seine Tätigkeit und deren Objekt erkennen. Da Gott nach den Philosophen nun aber nicht frei wollend 30 tätig ist, haben sie keinen Grund anzunehmen, Gott erkenne die Dinge. Darauf erwidere ich (Averroes; 108, 15): Die Philosophen leugnen den Willen Gottes nicht schlechthin. Sie legen ihm freilich auch keinen menschlichen Willen bei, da dieser unvollkommen ist. „Wille“ bedeutet in Gott, 35 dass die Tätigkeiten bei ihm aus dem Wissen hervorgehen. (Damit ist also doch der Wille als eine vom Wissen zu unterscheidende Funktion geleugnet.) Alles was also aus dem Wissen und der zielsetzenden Weisheit hervorgeht, geht von

dem Willen aus, d. h. nicht naturnotwendig wie das Licht von der Sonne. Gott erkennt die beiden Kontraria (betrifft jedes Dinges), es müssten also diese beiden zugleich von ihm ausgehen (erschaffen werden, wenn er naturnotwendig wirkte).  
5 Dieses ist aber unmöglich (weil in sich widerspruchsvoll. Es kann also nur eines der beiden Kontraria betrifft jedes einzelnen Objektes aus ihm entstehen). Dieses (das sich wie ein Auswählen eines Dinges aus zwei und mehreren Möglichkeiten ausnimmt) zeigt an, dass in Gott neben und ausserhalb des Wissens eine besondere Eigenschaft vorhanden ist (die von wenigstens zwei Möglichkeiten das eine zum Dasein determiniert). Dieses ist der Wille. (Da diese Auswahl aber aus innerer Notwendigkeit erfolgt, weil beide Objekte nicht gleichzeitig existieren können, so scheint m. E. hier  
10 ein Wortspiel, wenn nicht eine Täuschung des Averroes vorzuliegen. Dass zwei Kontraria gleichzeitig existieren, ist ein *contradictio in adiecto*. Wenn daher das eine ausgeschaltet werden muss, so liegt keine freie Wahl vor.) In dieser Weise muss der Wille im Ersten (Gott) nach philosophischer  
20 Lehre verstanden werden. Gott ist also wissend und infolge seines Wissens notwendigerweise wollend. Der Terminus Wille (108, 24) wird aber von dem menschlichen und göttlichen Willen *aequivoce* wie auch das Wissen prädiert. (Einen eigentlichen Willen, der eine Unvollkommenheit — 108, 23 —  
25 bedeuten würde, besitzt Gott also nicht.) In Gott versteht man also unter Wille (108, 6 unt.) die absolute Notwendigkeit des Tuns (Gott muss also handeln), die mit Erkenntnis verbunden ist. Diese Erkenntnis erstreckt sich auf die Paare konträrer Dinge, von denen nur eines zur Ausführung gelangt,  
30 was man also unter freiem Wollen Gottes versteht (ib. 5 unt.).

Wenn Gazali (52, 5) behauptet, Gott könne nach den Philosophen nur das direkt aus ihm Hervorgehende, den Nūs, erkennen, so ist zu erwidern, dass er alles erfasst, was in der Macht der sekundären Ursachen liegt, bis zu deren  
35 entferntesten Konsequenzen.

Um allen Schwierigkeiten (109, 6) betrifft des göttlichen Wissens aus dem Wege zu gehen, lehren einige bekannte Philosophen (die Pantheisten): Gott ist identisch mit der Summe der Dinge. — Von dem uns empirisch bekannten



Wissen (des Menschen) dürfen wir nicht auf das Gottes schliessen, weil beide nicht unter ein Genus fallen (109, 8). Das Prinzip Avicennas ist jedenfalls richtig, das jeder Intelligente die Tätigkeit erkennt, die er ausübt, jedoch nicht in der Weise des menschlichen Erkennens, so dass Gott durch 5 dasselbe vervollkommnet würde. Dann hätte Gazali mit seinem Einwande recht; Gott könne nichts Aussergöttliches erkennen. Der Einwand (110, 4), das Erkennen der Partikularia beruhe auf einem Mangel im Menschen, folglich könne Gott die aussergöttlichen Dinge nicht erkennen — lässt sich nicht 10 auf das total verschiedene Erkennen Gottes anwenden. Nur Gott selbst (110, 10) erfasst die Eigenart seines Wissens. Für die Menschen ist sie ein Mysterium. Nur das menschliche, nicht das göttliche Wissen steht unter dem Gesetze des kontradiktorischen Gegenteiles (dass es entweder wahr oder falsch 15 ist). Die menschlichen Erkenntnisse (110, 12) verhalten sich passiv und sind Wirkungen der Aussenweltlinge, während das Wissen Gottes diese aktiv bewirkt (*est causa rerum*).

### X. Das Selbsterkennen Gottes.

In der zwölften Frage (110, 16 = G. 52, 24) will Gazali 20 (seine Vorwürfe immer steigernd; dieses ist sein Einteilungsprinzip) nachweisen, dass die Philosophen nicht einmal fähig sind nachzuweisen, dass Gott sich selbst erkenne. Aus dem Willen schliesst man auf das Wissen des Gewollten in Gott, aus diesen beiden auf das Leben Gottes und aus diesem 25 auf sein Selbsterkennen. Wenn die Philosophen also das Wollen leugnen, fällt für sie auch die Reihe der Konsequenzen des Wollens, letzthin das Selbstbewusstsein Gottes fort. Es fällt dem Averroes (110, 17) nicht schwer, dieses Kartenhaus umzustürzen: Es ist zu verwundern, dass die Theologen aus 30 dem zeitlichen Entstehen der Welt den freien Willen Gottes erschliessen wollen, während doch in unserer Welt das Zeitliche auch aus Naturnotwendigkeit und Zufall entsteht. Nur das Kunstwerk entsteht durch freien Willen. Die Welt ist aber ein Naturding. Aus Gott gehen die Dinge nicht aus 35 Naturdrang hervor wie das Licht aus der Sonne, sondern in einer erhabeneren Weise als Natur und menschlicher Wille. Die Bewegung (110, 1 unt.) bewirkt Gott *eminentiori modo*

als der Mensch, ebenso das Schaffen. Wäre Gott tätig nur insofern er wissend ist (so dass beide formell identisch wären), dann würde er die beiden Kontraria zugleich bewirken (erschaffen, weil er beide zugleich erkennt). Folglich muss es auf einer freien Wahl in Gott (111, 2 s. vorhergeh. Frage) beruhen, wenn er eines jener beiden bewirkt (es gleichsam vor dem andern auswählend). Die Theologen verstehen weder den Naturdrang noch den freien Willen, wenn sie von beiden reden. Zwischen beiden gibt es viele Mittelglieder und man verwendet sie in verschiedenen Bedeutungen. Gott ist lebend, folglich hat er Selbstbewusstsein; aber das Leben wird von dem Vergänglichen (dem Geschöpflichen; 111, 17) und dem Ewigen nur *aequivoce* ausgesagt. — Weil keine Vollkommenheit das Wissen überragt (111, 1 unt.), muss Gott wissend sein; denn ein mit Wissen Begabtes ist schlechthin vollkommener als ein Nichtwissendes. Das erste Prinzip (112, 5), das das edelste ist, muss auch die vollkommenste Tugend besitzen und diese ist das Wissen. — Der Koran spricht nur in dem Sinne (ib. 6) von Hören und Sehen Gottes, dass keine Art der Erkenntnis Gott entgeht, jedoch ohne Beimischung einer Unvollkommenheit.

### XI. Gott erkennt die zeitlichen Individua.

Die dreizehnte Frage Gazalis (112, 11 = G. 53, 19): Gott soll nach den Philosophen die partikulären Dinge, die nach der Zeit in vergangene, gegenwärtige und zukünftige eingeteilt werden, nicht erkennen. Nach Avicenna soll er eine universelle Erkenntnis besitzen, die zeitlos ist, und dennoch selbst das kleinste Atom im Weltall erfassen (Metaphysik, Übers. 522, 19). Averroes: Die Wurzel dieser Verwirrung (Gazalis) ist die, dass das Wissen des Schöpfers mit dem des Menschen verglichen wird, indem man von dem einen analoge auf das andere schliesst. Das Wissen von den Individuen ist sinnliche Wahrnehmung oder Phantasie, das von den Universalien ist (abstraktes) Denken. Das sich Umgestalten der Individua oder ihrer Zustände hat ein Zweifaches zur Folge: erstens die Veränderung und zweitens die numerische Vielheit im Erkennen. Das Wissen von den Arten und Genera bewirkt noch keine Veränderung (im erkennenden Subjekte), da deren

(abstrakte, rein geistige) Erkenntnis beständig ist. Beide bilden nur in der beide umfassenden (göttlichen) Erkenntnis eine Einheit und beide, die Universalität und Partikularität, treffen nur in dem numerisch Einssein zusammen (sie unterscheiden sich aber dadurch, dass die letztere eine Veränderung<sup>5</sup> im Erkennenden bedeutet). Die Behauptung Gazalis (112, 5 unt.) ist richtig, dass die Vielheit der Arten und Genera (in Gott) eine Vielheit des Erkennens verursacht. Aus diesem Grunde bestimmen die wahren Forscher unter den Philosophen das Wissen Gottes weder als ein universelles, noch als ein<sup>10</sup> partikuläres (da es in beiden Fällen in eine Vielheit zerfällt, was unzulässig ist). Ein Wissen, dem diese Dinge (Veränderlichkeit und Vielheit) zukommen, ist nämlich ein passives und verursachtes Denken. Das erste (göttliche) Erkennen ist reine Aktualität und Ursache (der Dinge). Mit dem mensch-<sup>15</sup>lichen Wissen kann es daher nicht verglichen werden. Insofern Gott also nicht das andere, insofern es ein anderes ist, denkt, ist sein Wissen kein passives. Insofern er aber das andere denkt als identisch mit seinem (göttlichen) Wesen, ist sein Wissen ein aktives. Durch demonstrative<sup>20</sup> Beweise kamen die Philosophen zu der Einsicht (113, 1), Gott erkenne nur sich selbst. Folglich muss sein Wesen Verstand sein. Weil nun der Verstand als solcher sich auf die realen nicht die unrealen Dinge erstreckt, muss Gott auch diese zum Objekte haben. Gott kann dieselben nun aber nicht in der<sup>25</sup> (unvollkommenen) menschlichen Weise erkennen. Folglich muss er sie eminentiori modo erfassen. Das wahre Wissen ist dasjenige, das mit dem Sein der Aussenwelt übereinstimmt. Dem Wirklichen kommen also zwei Seinsweisen zu, eine edlere (eminentiori modo) und eine unedele. Erstere (die ideale, un-<sup>30</sup>vergängliche, die Ideenwelt, die Gott unmittelbar erkennt) ist die Ursache der letzteren (der veränderlichen Welt). Dieses will auch der Ausspruch der alten Philosophen besagen: Gott ist identisch mit der Summe der Dinge. Er spendet sie als Gnaden (an andere Geschöpfe, an den Menschen) und ist ihre<sup>35</sup> Wirkursache. Aus diesem Grunde lehren die ersten Mystiker: „Es gibt kein Er (kein selbständiges Individuum) ausser ihm (Gott)<sup>1</sup>).

---

1) Denselben Ausdruck könnte man auch wiedergeben: „Er  
Horten: Die Hauptlehren des Averroes.



Alles dieses ist jedoch esoterisches Wissen und darf nicht durch Schriften verbreitet, noch seine Annahme den Menschen zur (religiösen) Pflicht gemacht werden. Aus diesem Grunde ist es in den Offenbarungslehren nicht enthalten, und wer es am  
5 unrechten Orte vorbringt, begeht einen Frevel — ebenso wie derjenige, der es vor den Eingeweihten verbirgt. (War Averroes vielleicht Pantheist im Sinne seines jüngeren Zeitgenossen ibn al Arabi 1240†?) Dass ein und dasselbe Ding viele Er-  
scheinungsformen des Seins haben kann, ist aus der Seele  
10 bekannt. (Die Dinge haben in der Seele, in ordine logico eine andere Seinsform als in der Aussenwelt, wo sie in die Materie versenkt sind. In Gott können sie also eine solche Seinsform besitzen, dass das Wissen Gottes von jeder Unvoll-  
kommenheit frei ist und dass Gott durch dieselbe die ganze  
15 Wirklichkeitsfülle der Welt Dinge erkennt, also deren Individua nach ihrem ganzen Inhalte.)

Gazali (56, 5): Avicenna hält es für unmöglich, dass Gott alle zeitlichen, individuellen Zustände der Dinge (in partikulärem Wissen) einheitlich erkenne, während er es für  
20 möglich hält, dass die Erkenntnis der unendlich vielen Arten der Dinge in Gott eine Einheit bilde (Gott erkennt diese universell). Dabei ist die Verschiedenheit der Arten grösser als die der Individua, daher also weniger geeignet, zu einer Einheit im Erkennen zu werden. Wenn Gott also die Uni-  
25 versalia durch ein einziges Wissen erkennen kann, hat dasselbe unsomehr von den Partikularia zu gelten, ohne dass dadurch eine Veränderung im Wesen Gottes herbeigeführt würde. Zudem lehrten Samarkandi (Gahn) und Karrám mit seiner Schule, dass man nicht jede Veränderung von Gott  
30 ausschliessen dürfe. Gott sei das Substrat zeitlich entstehender Akzidenzien (der Wollungen und Erkenntnisse). Freilich müsste dann Gott selbst zeitlich entstanden sein — nach unseren theologischen Prinzipien. Ihr Philosophen könnt jene Theses aber nicht als falsch erweisen, da ihr ein ewiges Substrat  
35 (die Sphäre) mit zeitlichen Akzidenzien als möglich annehmt. Darauf erwidere ich (Averroes 113, 14): Diese Bekämpfung

---

(Gott) ist nur er selbst“ — aber er soll den sufischen Pantheismus ausdrücken: Es existiert nichts ausser Gott.

der Philosophen, die nur deren (subjektive) Lehren, nicht die Sache in sich betrifft, besagt: Aus euren Prinzipien ergibt sich, dass „hier“ (in der Welt) ein Ewiges existiert, dem zeitlich entstehende Akzidenzien inhärieren, nämlich die Himmels-  
 sphäre. Woher nehmt ihr euch also das Recht, zu leugnen, <sup>5</sup> dass der erste Ewige (Gott) ein Substrat zeitlicher Inhärenzien sein könne. Die Aschariten leugneten dieses nur aus dem Grunde, weil das Substrat zeitlicher Akzidenzien nach ihrer Lehre auch selbst zeitlich entstanden sein muss. Diese Bekämpfung der Philosophen ist eine rein dialektische; denn <sup>10</sup> einige zeitliche Akzidenzien können dem Ewigen nicht inhärieren. Es sind solche, die die Substanz (das Wesen) des Substrates verändern. Andere können ihm inhärieren, nämlich solche, die die Substanz des Trägers nicht verändern, z. B. die Bewegung, die Lichtstrahlen und Erleuchtung. Es <sup>15</sup> gibt ferner ein so beschaffenes Ewiges, dem weder eine Bewegung, noch körperliche Dinge inhärieren können, nämlich das Unkörperliche. Einem anderen Ewigen, den himmlischen Körpern, können bestimmte Bewegungen zukommen. Da die Philosophen diese Distinktion (von verschiedenen Arten <sup>20</sup> ewiger Dinge und deren Inhärenzien) aufstellen, ist der Einwand Gazalis (der diese Distinktion unbeachtet lässt) wertlos; denn in der vorliegenden Diskussion handelt es sich nur um jenes Ewiges, das kein Körper ist (Gott). Er bringt auch die Antwort der Philosophen auf seinen Einwand (G. 56, 6 unt.). <sup>25</sup> Diese besagt: In Gott kann ein zeitlich entstehendes Wissen nur deshalb nicht vorhanden sein, weil dasselbe entweder aus dem Wesen Gottes oder aus einem anderen stammen müsste. Im ersten Falle entstände aus dem Ewigen ein Zeitliches, was sie als unmöglich bezeichnen. Dabei nehmen sie aber an, die <sup>30</sup> Himmelsphäre sei ewig und trotzdem entständen aus ihr zeitliche Vorgänge. Die Philosophen machen sich von diesem Einwande dadurch frei, dass sie lehren: Das Zeitliche kann nicht aus einem absolut und schlechthin Ewigen entstehen, sondern nur aus einem relativ und teilweise Ewigen, d. h. <sup>35</sup> das in seiner Substanz ewig, in seinen Bewegungen zeitlich ist, aus dem Himmelskörper. Dieser füllt daher nach philosophischer Lehre die Stelle eines Vermittelnden aus zwischen dem absolut Ewigen und dem absolut Zeitlichen,

da er teilweise ewig und teilweise zeitlich ist. Dieser Vermittelnde ist die kreisförmige Himmelsbewegung. Der Art nach ist sie ewig, den Teilen (individuellen Umdrehungen) nach zeitlich. Insofern sie ewig ist, entsteht sie aus einem  
5 Ewigen (Gott); insofern sie in ihren Teilen zeitlich entstehend ist, entstehen aus ihr endlose zeitliche Dinge. Die Philosophen leugnen nur aus dem Grunde, dass in Gott zeitliche Akzidenzien bestehen können, weil er kein Körper ist, diese aber nur einem Körper anhaften können. Nach ihrer Lehre  
10 besteht die Aufnahmefähigkeit für Akzidenzien (eine Art der Passivität) nur in einem Körper. — Wer (114, 5) das göttliche, schöpferische Erkennen nach dem menschlichen (geschöpflichen, passiven) beurteilt, macht Gott zu einem ewigen Menschen und den Menschen zu einem der Vergänglichkeit  
15 unterworfenen Gotte. Das Wissen Gottes verhält sich entgegengesetzt dem des Menschen. Jenes ist die Wirkursache der geschöpflichen Dinge, nicht umgekehrt, die Dinge die Ursache des Wissens Gottes. (Wenn also das menschliche Wissen von den zeitlichen Dingen sich entsprechend diesen  
20 zeitlich verändern und in eine Vielheit von Erkenntnisakten zerfallen muss, so darf man daraus keinen Analogieschluss auf das göttliche Wissen machen. Dieses erfasst alle einzelnen, dem zeitlichen Werden und Vergehen unterworfenen Individua, ohne selbst veränderlich oder irgendwie  
25 unvollkommen zu sein. Averroes zögert aber keinen Augenblick, zu betonen, dass hier ein den natürlichen Verstand übersteigendes Mysterium vorliege und dass man sich nur an die übernatürliche Offenbarung des Koran zu halten habe.)

---



## Lehren über geschöpfliche Dinge.

### I. Die Natur der Himmelsphäre.

Die vierzehnte Frage Gazalis (114, 7 = G. 57, 13) will zeigen, dass die Philosophen nicht zu beweisen vermögen, dass die Himmelsphäre ein Lebewesen ist, das Gott durch<sup>5</sup> seine Bewegung gehorcht. Dass diese Auffassung möglich ist (57, 17), ist unleugbar; denn Gott kann die Himmelsphäre beleben, jedoch ist es unbeweisbar, und wenn es richtig ist, konnten es nur die Propheten durch übernatürliche Offenbarung erschauen. Der natürliche, wissenschaftliche Beweis<sup>10</sup> vermag in diesem Probleme nur ein unsicheres Wissen zu verleihen. Drei andere Möglichkeiten sind ebenfalls denkbar: Erstens: Die Sphärenbewegung wird von einem anderen, höher stehenden Körper verursacht, oder zweitens vom Willen Gottes oder drittens von einer in der Sphäre liegenden Eigenschaft,<sup>15</sup> wie von einer Naturkraft. Es kann nämlich in einem Körper (58, 2 unt.) eine Bestimmung (ratio, Inhaerens) erschaffen werden, die eine kreisförmige Bewegung hervorbringt. Darauf erwidere ich (Averroes 114, 11): Die Philosophen geben sich viele Mühe zu beweisen, dass jedes Bewegte, das sich<sup>20</sup> von selbst bewegt, in sich ein bewegendes Prinzip haben muss, das von dem Bewegten verschieden ist. Sie verwenden zu diesem Beweise teils evidente Prämissen, teils solche, die Konklusionen anderer Beweise sind, wie man aus ihren Schriften ersehen kann. Es kann daher nicht als evident be-<sup>25</sup> zeichnet werden (was Gazali unberechtigter Weise tut), dass jedes Bewegte von einem aussenstehenden Beweger bewegt werden müsse. — Der andere Grundsatz (114, 16), dass das aus sich Bewegte entweder aus seiner Natur oder einem inneren Bewegungsprinzip (der Seele) bewegt wird, nicht<sup>30</sup> aber von einem äusseren unkörperlichen Prinzip (einem Geiste), ist in sich evident. Dass (114, 19) ein Ding nicht durch seine „Substanz“ (Wesenheit) und Natur bewegt wird, ist in solchen Fällen ersichtlich, in denen die Bewegung zeitweilig mit Ruhe wechselt; denn das, was auf der Natur be-<sup>35</sup>

ruht, kann nicht die beiden Kontraria ausführen (*quia natura ad unum determinata est*). Bei einer konstanten und ewigen Bewegung muss aber ein besonderer Beweis geführt werden (wenn man dieselbe auf etwas anderes als auf die Naturkraft zurückführen will). Der gesamte Raum der Sphäre (114, 7 unt.) ist ein ihr konformer, natürlicher. Eine von einem unnatürlichen Orte ausgehende, einem natürlichen zustrebende Bewegung kann also bei ihr nicht in Frage kommen. Die die Sphäre bewegende Kraft nannten die Philosophen daher „weder schwer noch leicht“. — Die Sphärenbewegung kann keine Zwangsbewegung sein, da sie das Prinzip aller Bewegungen ist und weil durch ihre Vermittelung sogar das Leben (von Gott und den Geistern) auf alle geschöpflichen Dinge (der niederen Welt) emaniert, geschweige denn deren Bewegungen. (Eine eine solche Wirkung erzeugende Bewegung kann keine erzwungene sein.) Damit ist die erste der drei von Gazali aufgestellten Möglichkeiten als unannehmbar erwiesen. Ein Gleiches gilt von der zweiten, dass Gott direkt die Sphäre bewege, ohne eine diese Bewegung bewirkende sekundäre Ursache in ihr zu erschaffen, eine Seele. Betreffs der dritten gilt (115, 24): Die Philosophen nehmen an, dass in der kreisförmigen Bewegung das Bewegte keinen (bestimmten) Ort, sondern die Bewegung selbst (als Ziel) erstrebe. Das bewegende Prinzip eines solchen Körpers kann nur eine Seele, nicht etwa eine Naturkraft sein. Die Bewegung besitzt nämlich nur im Geiste eine Existenz, da in der Aussenwelt nur das Bewegte existiert. In diesem besteht nur ein Teil (Atom) der (ganzen) Bewegung, da er ein transeuntes Dasein besitzt. Ein Ding, dessen Bewegungsziel also die Bewegung als solche (d. h. eine Abstraktion) ist, muss nach ihr verlangen, sich jene also vorstellen (also ein animalisches Prinzip sein). Ferner bewegt sich die Sphäre in zwei konträren Bewegungen gleichzeitig, was nicht von einer blinden Naturkraft bewirkt werden kann — nach Westen und Osten. In den Sphären müssen also Geister (115, 5 unt.) und ein Verlangen (eines animalischen Prinzipes) vorhanden sein. Dass dieselben (116, 2) einem intelligenten Ziele zustreben, ergibt sich auch daraus, dass ihre Bewegung eine Bedingung für die Existenz und Erhaltung der sublunaren Dinge ist. Dieses

kann nun aber nicht auf Zufall beruhen (— das Kausalgesetz würde dadurch aufgehoben — sondern nur Ausfluss eines Geistes und einer Seele sein).

## II. Das Ziel der Sphärenbewegung.

Die fünfzehnte Frage will nach Gazali (116, 3 = G. 59, 4)<sup>5</sup> erweisen, dass das Ziel der Sphärenbewegung von den Philosophen falsch angegeben wird. Es soll das sich Annähern an die Gottheit sein. Damit kann nur ein Annehmen der göttlichen Eigenschaften gemeint sein. Das höchste Ziel für die Menschen ist ja das sich Verähnlichen mit den Engeln (und<sup>10</sup> Gott). Es wird (59, 14) dadurch erreicht, dass der Mensch die Wesenheiten der Dinge erkennt. Daher suchen auch die himmlischen Geister sich durch Gehorsam gegen Gott der Gottheit ähnlich zu machen. Gazali: Einige der hier vorausgesetzten Prinzipien lassen sich bestreiten. Darauf erwidere<sup>15</sup> ich (Averroes 116, 5): Was Gazali von den Philosophen berichtet, ist im allgemeinen deren Lehre, nur die eine ist es nicht, dass die Himmelskugel mit ihrer Bewegung die partikulären, unendlich vielen Lagen (in der Umkreisung) erstrebe; denn das Unendliche kann nicht erstrebt werden, da es nicht<sup>20</sup> erreichbar ist. Nur Avicenna (116, 22) stellt diese These auf. Nach Lehre der Schule erstrebt sie nur die Bewegung als solche; denn die Entelechie des Lebenden als solchen ist die Bewegung. (Die Entelechie, d. h. Vollkommenheit ist aber das erstrebte Ziel eines jeden Dinges.) —<sup>25</sup> Es gibt Bewegungen (116, 2 unt.), die weder in ihren Teilen noch als Ganzes — wie Avicenna sich ausdrückt, weder als Individuum noch als Spezies — erhalten bleiben. Andere, die Himmelsbewegung bleibt als „Spezies“ und Ganzes immer erhalten. Jedoch ist sie numerisch eine, die durch ihre<sup>30</sup> Dauer die göttliche Eigenschaft der Dauer in sich verwirklicht. Über dieses Problem (117, 8) freuen sich die Theologen ausserordentlich, weil sie wähten, in demselben die Philosophen widerlegt zu haben. Diese ihre Schadenfreude beruht jedoch nur auf ihrer Unwissenheit bezüglich der Gründe, die<sup>35</sup> die Philosophen methodisch für die Bewegung jedes einzelnen Geschöpfes anführten. Aus (117, 4 unt.) der Natur der Richtungen („ihrer Substanz“) ergibt sich, dass die Sphären sich



nach ihren bestimmten Richtungen hinbewegen müssen und dass sie nicht ebensogut andere Richtungen einschlagen können, wie es Gazali in seinem Einwande zu glauben scheint (60, 1 ff.). Das primäre Ziel der Sphären muss etwas Erhabeneres 5 sein, als sie selbst sind, das Streben nach Gott, das sekundäre, kann dabei die Regierung der sublunaren Welt sein, also etwas Unvollkommeneres als die Sphären. Sie haben durch ihre Bewegungen zweifellos einen Einfluss auf die niedere Welt, was Aristoteles in seiner Schrift: Die parti- 10 kulären Disponierungen der Sphären“ (viell. Meteorologiká Arist. 338 ff.) und die Kaldäer (alkaldānijūn) in ihrer Astronomie beweisen.

### III. Das Allwissen der Sphärenseelen.

In der sechzehnten Frage will Gazali (118, 22 = G. 60, 18) 15 die Unrichtigkeit der philosophischen Lehre dartun, die Sphärenseelen erbauten alle zeitlich entstehenden Dinge dieser niederen Welt und sie seien die im Koran erwähnte wohlbewahrte Schicksalstafel. Die reinen Geister seien der Schicksalsgriffel. In Gott und den von ihm ausgehenden Ur- 20 sachen erschauen sie deren notwendige Wirkungen, die Weltlinge. Im Traume erschauen wir daher durch Verkehr mit den einzelnen die Zukunft. Gazali: dem Menschen und besonders dem Propheten teilt Gott direkt den Traum resp. die Offenbarung mit. Wir müssen uns in diesen Dingen an 25 die Glaubenssätze halten, da der Verstand die Mysterien nicht erkennen kann. Darauf erwidere ich (Averroes 118, 23): Avicenna ist der einzige Philosoph, der diese Lehren aufstellte, d. h. dass die (Seelen der) Himmelskörper unendlich viele Phantasievorstellungen haben. Alexander von Aphrodisias 30 lehrt in seiner, die Prinzipien des Weltalls betitelten Abhandlung, dass diese Körper keine Phantasievorstellungen bilden. Man kann die Seelen und Geister jedoch Engel nennen, denn das wissenschaftlich Erwiesene sucht man mit der Offenbarung in Einklang zu bringen. — Die Phantasievorstellungen der 35 himmlischen Wesen sind Mittelglieder zwischen universellen und partikulären und ihre Erkenntnis ist weder eine universelle noch eine partikuläre (120, 5). Es vereinigen sich in ihnen vielmehr diese beiden Arten der Erkenntnis. — Die Philosophie

(120, 9) sucht alles zu erforschen, was die Offenbarung berichtet. Wenn sie es nun in der Tat erkennt, stimmen beide Erkenntnisse (die natürliche und die übernatürliche) überein, Erkennt die Wissenschaft es aber nicht, so erkennt sie die Beschränktheit des menschlichen Verstandes an, der jene 5 Mysterien nicht erfassen kann, wenn auch die Offenbarung sie erkennt. — Die Sphären (120, 12) besitzen keine partikuläre Bewegung, wie Avicenna irrtümlich lehrt, sondern nur eine universelle, die kreisförmige. Sie brauchen daher keine partikulären Phantasiebilder zu besitzen. Sie sind bestrebt (ib. 20) 10 die Art, also das Universelle der sublunaren Dinge zu erhalten. Die partikulären Dinge können die Sphärenseelen also ignorieren.

#### IV. Naturwissenschaftliche Fragen.

Gazali (121, 11 = G. 63, 21): Unter den Naturwissenschaften 15 versteht man viele Erkenntnisse, deren Teile wir nur aufzuzählen haben (vgl. de Boer l. c. 72), damit man erkenne, dass die Offenbarung die Bekämpfung derselben nicht erfordert, es sei denn in Einzelfragen. (Gazali ist also im allgemeinen ein Anhänger der griechischen Wissenschaft.) Averroes: 20 Die prinzipiellen Wissenschaften zählt Gazali richtig auf (nach Avicenna). Die abgeleiteten Wissenschaften verhalten sich jedoch anders: Die Medizin (121, 12) ist kein Teil der Naturwissenschaft. Sie ist eine „Kunst“, die ihre Prinzipien der Naturwissenschaft entnimmt; denn letztere ist eine theoretische, 25 während die Medizin eine praktische Wissenschaft ist. Diskutieren wir über ein Problem, das diesen beiden Wissenschaften gemeinsam ist, so betrachten wir es von zwei verschiedenen Gesichtspunkten. So verhält es sich, wenn wir z. B. über Gesundheit und Krankheit sprechen. Der Natur- 30 wissenschaftler betrachtet beide, insofern sie Genera der Naturdinge sind, der Arzt, insofern die eine von beiden erhalten und die andere unterdrückt werden soll. Ebenso wenig gehört die Astrologie zu den Naturwissenschaften. Sie ist eine Wissenschaft, der die Kenntnis der Vorgänge in der Welt 35 vorausgeht und sie gehört in die Kategorie der „Warnung“ (vor göttlichen Strafgerichten). In diese Kategorie gehört auch die Physiognomik. Ihr Objekt sind jedoch die präsenten

verborgenen Dinge, nicht etwa die zukünftigen — Objekt der Astrologie. Ebenso gehört die Traumdeutung in diejenigen Wissenschaften, denen die Kenntnis der Weltvorgänge vorausgeht. Diese Art der Erkenntnis gehört weder zu der<sup>5</sup> spekulativen, noch zu der praktischen Wissenschaft, wenn man auch der Meinung ist, man könne daraus für die Praxis Vorteile gewinnen. Die Wissenschaft von den Talismanen ist eine wertlose, ungültige. Aus unserer Annahme, dass die Stellungen der Sphären eine kausale Einwirkung auf die<sup>10</sup> durch Kunst hergestellten Dinge (Talismane) haben, ist es nicht möglich abzuleiten, dass diese Einwirkung sich nur auf das Kunstwerk (Talisman) erstrecke, ohne auf andere Dinge überzugehen. (Der Talisman hat also keine grössere Kraft als irgend welche andere, durch Kunst hergestellte Dinge.) Die<sup>15</sup> Wissenschaften der Taschenspielererei und Zauberei gehören in das Kapitel der Überraschungen (durch geschickte Handgriffe), nicht in die theoretischen Disziplinen. Die Alchimie ist eine sehr bestrittene Kunst. Wenn sie eine Existenzberechtigung hat (was noch zweifelhaft ist), so ist doch das von ihr her-<sup>20</sup> gestellte nicht identisch mit dem Naturdinge; denn die Kunst ist nicht fähig mit der Natur gleichgestellt zu werden. Betreffs der Frage, ob diese Kunst etwas herstellen kann, das dem Genus nach dem Naturdinge gleiche, haben wir keinen Beweis, der dessen Unmöglichkeit und auch Möglichkeit dartut.<sup>25</sup> Nur die Länge der Erfahrung und der Zeit ermöglicht es uns, dieses zu erkennen. Die vier von Gazali aufgeworfenen Probleme, wollen wir nun einzeln besprechen.

Erstens das Kausalproblem. Aus dem Kausalgesetze soll sich nach Gazali (64, 17) die Unmöglichkeit der Wunder<sup>30</sup> ergeben. Darauf erwidere ich (Averroes 121, 4 unt.): über die Wunder haben die alten Griechen keine Lehre aufgestellt; denn diese Dinge galten bei ihnen als solche, mit denen sich die wissenschaftliche Untersuchung nicht zu beschäftigen habe, so dass sie zu Problemen werden könnten; denn sie sind die<sup>35</sup> Prinzipien und Ausgangspunkte für die religiösen Institutionen. Wer jene also untersucht und sie bezweifelt, verdient nach der Lehre jener Philosophen Strafe, ebenso wie derjenige, der die übrigen allgemeinen Voraussetzungen der Religionen untersucht, z. B. die Frage, ob Gott oder das jenseitige Leben oder



die Tugenden real existieren. Deren Existenz darf und (kann) nicht bezweifelt werden. Die Art und Weise, wie sie wirklich sind, ist dabei etwas Göttliches (ein Mysterium), das das natürliche Erkennen des menschlichen Verstandes übersteigt. Der Grund für diese Stellungnahme liegt darin, dass die erwähnten Dinge die Prinzipien der Handlungen sind, durch die der Mensch tugendhaft wird. Die Wissenschaft von ihnen kann nun aber erst dann wirklich werden, wenn die Tugend bereits vorhanden ist. Daher darf man die Untersuchung der Grundsätze, aus denen die Tugend sich ergeben soll, nicht früher beginnen, als die Tugend vorhanden ist. Da nun aber die praktischen Disziplinen („Künste“) nur durch bestimmte Axiome und Postulate vollendet werden können, die der Lehrer (derselben) gleich anfangs annimmt, so ist dieses um so angebrachter in den theoretischen Dingen.

Die Lehre (122, 4; über die Propheten und Wunder), die Gazali als eine allgemein philosophische berichtet, ist die persönliche Avicennas (G. 64, 20 — 65, 19). Der Prophet (122, 8) erweckt dann Glauben, wenn er Wunder verrichtet. Diese sind dem Menschen unmöglich, in sich selbst (logisch) jedoch möglich. Um die Wunder anzuerkennen, ist nicht die Voraussetzung erforderlich, die für den natürlichen Verstand (logisch) unmöglichen Dinge seien für die Propheten möglich. Wenn du die Wunder betrachtest, deren Existenz „richtig“ (wirklich konstatiert) ist, findest du, dass sie zu dieser Kategorie (des logisch Möglichen) gehören. Das offenbarste Wunder ist der Koran selbst. Die Methode der Gebildeten, die zum Glauben an die Propheten führt (die *praeambula fidei*), sind andere (als die Wunder). Gazali selbst erwähnt sie an anderen Orten. Sie besteht in der Tätigkeit, die aus der den Propheten charakterisierenden Eigenschaften hervorgeht, nämlich Mysterien, kundzutun und Religionsgesetze aufzustellen, die mit der Wahrheit (Gott) übereinstimmen und solche Handlungen hervorrufen, die das Glück der Gesamtheit der Menschen bewirken.

Die Lehre (122, 15), die Gazali als die philosophische über den Traum berichtet (es sei ein Verkehr mit den Engeln), ist wiederum eine persönliche Avicennas. Die alten Griechen berichten über die Offenbarung und den Traum nur, dass sie durch Vermittelung eines geistigen Wesens von Gott

kommen. Dieses verleiht dem Menschen den Verstand und heisst bei den besten unter ihnen „der aktive Intellekt“, während die Offenbarung es „Engel“ nennt.

Gazali (122, 18 = G. 65, 19 = 64, 11): Die Philosophen  
5 lehren: Die Verbindung, die wir im Bereiche des Wirklichen  
zwischen Ursachen und Wirkungen konstatieren, ist eine ab-  
solut notwendig. Es liegt weder in der freien Macht (eines  
Handelnden), noch überhaupt im Bereiche des Möglichen, dass  
die Ursache etwas anderes als die (entsprechende) Wirkung  
10 hervorbringe. Diesem widersprechen die Theologen (64, 11)  
und die Wirkung dieser Meinungsverschiedenheit ist in allen  
Naturwissenschaften sichtbar. Gazali (65, 19): Die Verbindung  
zwischen dem, was man gewohnheitsmässig als Ursache und  
Wirkung betrachtet, ist nach unserer Lehre keine notwendige.  
15 Zwei Dinge können sich so verhalten, dass dieses nicht jenes,  
noch jenes dieses ist, und dass die Affirmation des einen die  
des anderen ebensowenig in sich schliesst, wie die Negation  
des einen die des anderen. Wo immer zwei Dinge sich so  
verhalten, ergibt sich aus der Existenz des einen nicht not-  
20 wendigerweise die des anderen und ebensowenig aus der  
Nichtexistenz des einen die des anderen. So verhalten sich  
Stillung des Durstes und Trank — Sättigung und Speise —  
Verbrennen und Berührung mit dem Feuer — Tageslicht und  
Aufgang der Sonne — Tod und Abschneiden des Halses —  
25 Heilung und Einnehmen der Medizin usw. bezüglich aller in  
der Medizin, den Sternen, Künsten und Gewerben empirisch  
gegebenen (kausalen) Verbindungen. Dieselben stammen aus  
der Vorherbestimmung Gottes, der sie als Parallelerscheinungen  
erschaffen hat. Sie beruhen nicht darauf, dass sie in sich  
30 selbst notwendig sind und nicht voneinander getrennt werden  
können. Es liegt vielmehr in der Macht Gottes, den Zustand  
der Sättigung ohne die Speise zu erschaffen und den Tod  
ohne das Abschneiden des Halses und andererseits die Fort-  
dauer des Lebens trotz der Abschneidung des Halses usw.  
35 bezüglich aller genannten (kausalen) Verbindungen. Die Philo-  
sophen leugneten die Möglichkeit dieser Auffassung und be-  
zeichneten sie als undenkbar. Die Spekulativen über diese  
Dinge, die man nicht allseitig erschöpfen kann, würde sich  
lange ausdehnen. Daher wollen wir ein einziges Beispiel

anführen, nämlich das Verbrennen der Wolle, wenn sie dem Feuer genähert wird. Wir halten es also für möglich, dass die Annäherung beider stattfindet, ohne dass die Verbrennung eintritt und ferner, dass die Wolle in Asche verwandelt wird, ohne dass sie mit dem Feuer in Berührung kam. Die Philosophen leugnen, dass dieses möglich sei. Die Diskussion über dieses Problem zerfällt in drei „Stationen“. Die erste: Der Gegner behauptet, die Wirkursache des Verbrennens sei nur das Feuer. Dieses sei aus Naturnotwendigkeit, nicht durch freie Wahl Wirkursache. Es kann sich von dem, was seine Natur bedeutet (dem Verbrennen), nachdem es mit dem aufnahmefähigen Substrate in Verbindung getreten ist, nicht zurückhalten. Dieses leugnen wir, indem wir dagegen behaupten, die Wirkursache des Verbrennens ist Gott, indem er die schwarze Farbe in der Wolle erschafft und ebenso die Zertrennung ihrer Teile und ihre Verwandlung in Asche. Er vollführt dies entweder durch Vermittlung der Engel oder auch unvermittelt. Das Feuer ist aber ein toter Körper, der keine Tätigkeit ausüben kann. Wie lautet also der Beweis dafür, dass das Feuer die Wirkursache sei. Der einzige Beweis der Philosophen ist die empirische Konstatierung, dass die Verbrennung bei und gleichzeitig mit der Berührung des Feuers eintritt. Die Konstatierung beweist, dass die Verbrennung gleichzeitig mit diesem eintritt, sie beweist jedoch nicht, dass sie durch die Berührung mit Feuer erfolgt. Es existiert nun aber keine Ursache ausser Gott. Darüber herrscht nämlich keine Meinungsverschiedenheit, dass das Entstehen des Geistes, wie auch der erkennenden und bewegenden Kräfte im Sperma der Lebewesen nicht aus den Naturkräften (durch *generatio aequivoca*) erfolgt. Letztere sind nur Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Ebenso wenig ist der Vater die Wirkursache seines Sohnes, indem er das Sperma aus dem Nichts erschaffte, noch auch des Lebens seines Sohnes, seines Sehens, Hörens usw. Dabei ist es bekannt, dass diese Funktionen gleichzeitig mit dem Erzeugen vorhanden sind, ohne dass wir deshalb behaupten, sie entstünden durch dasselbe. Sie empfangen ihre Existenz vielmehr von dem Ersten (Gott), entweder durch Vermittlung der Engel oder direkt. Auch die Philosophen vertreten diese Ansicht, indem sie die Lehre von dem Welterschöpfer aufstellen. Mit ihnen diskutieren wir nunmehr.



Es wurde also klar gestellt (66, 8), dass die gleichzeitige Existenz eines Dinges mit einem anderen nicht beweist, dass es durch das andere entstanden ist. Wir zeigen dieses sogar durch ein Beispiel: Der von Geburt Blinde möge von den  
5 Menschen nicht den Unterschied zwischen Tag und Nacht erfahren haben. Würde die Blindheit von seinen Augen bei Tage genommen und seine Augenlider geöffnet und sähe er dann die Farben, so käme ihm der Gedanke, die Wirkursache dieses Erkennens, das in seinem Auge bezüglich der Bilder  
10 der Farben vor sich geht, sei das Öffnen des Auges. Wenn immer sein Blick gesund und geöffnet sei, jedes Hindernis entfernt werde und die gegenüberstehende Person farbig sei, müsse sie notwendigerweise gesehen werden. Es sei undenkbar, dass dieses Sehen nicht statfinde. Erst nachdem die Sonne  
15 untergegangen und die Luft dunkel geworden ist, erkennt dieser Mensch, dass das Sonnenlicht die Ursache dafür ist, dass die Farben sich als optisches Bild seinem Auge „einprägen“. Woher nimmt unser Gegner die Sicherheit, dass in den ersten Prinzipien des Seins primäre und sekundäre Ur-  
20 sachen vorhanden sind, aus denen diese irdischen Geschehnisse emanieren, wenn gleichzeitig eine (bestimmte) Konjunktion zwischen beiden (eventuell ihnen, den verschiedenen himmlischen Agenzien) statthat. Sie sind — das könnte ihn zu seiner Ansicht verleiten — von (beständiger) Dauer, werden  
25 nicht vernichtet, noch sind sie bewegte Körper, die untergehen<sup>1</sup>). Würden sie vernichtet oder untergehen, dann könnten wir den Unterschied erkennen und einsehen, dass dort, jenseits der empirischen Wirklichkeit eine Ursache (die Geister), existiert. Nach den eigensten Prinzipien der Philosophen selbst  
30 gibt es aus diesem Argumente kein Entrinnen (für die Verteidiger der Kausalität der Körper). Die wahren Forscher unter den Philosophen lehrten daher (auf Grund tieferer Einsicht), dass die irdischen Akzidenzien und Geschehnisse, die gleichzeitig bei dem Zusammentreffen der Körper, kurz:  
35 gleichzeitig bei der Veränderung der Konjunktionen auf-

---

1) Diese beständige Koinzidenz himmlischer Vorgänge und irdischer Ereignisse ist also der einzige Grund, ein Wirken der himmlischen Körper (auch ohne die Geister) anzunehmen.

treten, von einem Geber der Formen emanieren, d. h. einem oder mehreren Engeln. (Aus der Gleichzeitigkeit schlossen also sogar die Philosophen nicht immer auf die kausale Abhängigkeit. Sie können die gleiche Stellungnahme also den Theologen nicht vorwerfen.) Sie lehrten sogar (wie die<sup>5</sup> Theologen): Die Einprägung der Farbenbilder im Auge entsteht durch den Geber der Formen (dator formarum). Das Aufgehen der Sonne, der gesunde Augapfel und der farbige Körper sind dabei (keine Ursachen, sondern) nur disponierende und vorbereitende Agenzien, damit das Substrat (das Auge)<sup>10</sup> dieses (optische) Bild aufnehmen könne. Diese Idee (Lehre) wandten sie auf alles zeitlich Entstehende an (als gleichmässige Gesetzmässigkeit). Dadurch ist die Thesis widerlegt: das Feuer sei die Wirkursache des Verbrennens, das Brot<sup>15</sup> die der Sättigung, die Arznei die der Gesundheit usw.

Darauf erwidere ich (Averroes 122, 20): Die Leugnung der Existenz solcher Wirkursachen, die in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen empirisch konstatiert werden, ist Sophisterei. Wer diese verteidigt, leugnet entweder mit der Zunge was in seinem Geiste (trotzdem deutlich) vorhanden ist, oder er lässt<sup>20</sup> sich durch eine sophistische Schwierigkeit verführen. Wer jenes leugnet, kann nicht mehr zugeben, dass jedes Wirken eine Ursache haben müsse. Ein anderes Problem ist die Frage, ob die erwähnten (empirischen) Ursachen in sich allein für ihre Funktionen ausreichend sind, oder erst durch eine<sup>25</sup> Unterstützung, die ihre Funktionen von aussen her vollendet, sei es, dass sie von einer geistigen oder körperlichen Ursache komme. Dieses Problem ist durchaus nicht in sich evident und erfordert eine eingehende Untersuchung. Die Theologen fanden aber diese Schwierigkeit auch in solchen Wirkursachen,<sup>30</sup> die nach Aussage der sinnlichen Wahrnehmung einander bewirken (d. h. wohl, von denen jede eine bestimmte Wirkung hervorbringt, deren Kausaleinfluss also evident ist), indem sie sich darauf beriefen, dass manche Wirkungen vorhanden sind, deren Wirkursache man nicht wahrnehmen kann. Diese Me-<sup>35</sup>thode ist unberechtigt (unwahr; denn sie sucht auf Grund von dunklen Vorgängen Schwierigkeiten in solchen, die klar sind — schliesst von Unbekanntem auf Bekanntes). Wirkungen, deren Ursachen nicht wahrnehmbar sind, bleiben unerkannt und

müssen gerade aus dem Grunde untersucht werden, weil ihre Ursachen nicht deutlich sind. Wenn solche nun aus Naturnotwendigkeit unbekannt sind, aber in bekannten Dingen erforscht werden (indem man von Bekanntem auf Unbekanntes schliesst), so müssen die Ursachen des Letzteren notwendigerweise „sinulich wahrnehmbar“ (bekannt) sein. Die oben erwähnte (theologische) Methode befolgt derjenige, der den Unterschied zwischen dem (von Natur) in sich Bekanntem und dem Unbekanntem nicht kennt. Die Einwände Gazalis sind trügerisch und sophistisch.

Ferner (122, 4 unt.): Was lehren die Theologen betreffs der wesentlichen (per se) Ursachen, durch deren Erkenntnis allein ein Objekt verständlich wird. Es ist nämlich durchaus nicht evident, dass die Dinge Substanzen und Eigenschaften sind und dass diese die besonderen Funktionen jedes einzelnen Wirklichen bewirken (also verursachen). Auf Grund dieser Eigenschaften sind die Substanzen, Namen und Definitionen der Dinge verschieden (können also nicht geleugnet werden). Besässe ein jedes Wirkliche nicht die ihm eigentümliche Funktion, dann hätte es ebensowenig eine ihm eigentümliche Natur, noch einen besonderen Namen, noch eine eigene Definition. Alle Dinge wären also ein einziges, ja nicht einmal ein solches (einheitliches); denn man stellt betreffs seiner die Frage; besitzt es eine einzige, ihm eigentümliche Funktion oder eine ihm eigene Passivität, oder nicht? Besitzt es eine solche Funktion, dann existieren „hier“ (in der Welt) also eigentümliche Funktionen, die aus bestimmten Naturkräften fliessen (also verursacht werden). Kommt ihm aber eine solche nicht zu, dann ist das Eine kein Eines (Einheitliches; denn es wird in seiner gesonderten Einheit durch die besondere, ihm eigentümliche Funktion konstituiert). Wird nun aber die Natur des Einen aufgehoben, dann fällt auch die des Seienden (quia unum et ens convertuntur), und daraus ergäbe sich das Nichts.

Ein anderes (123, 4) Problem lautet: Sind die Funktionen eines jeden Dinges in ihrem Bereiche notwendig (und streng gesetzmässig) oder nur in den meisten Fällen (also mit wenigen Ausnahmen) auftretend, oder so, dass beide „Dinge“ (Ausfall und Funktion) zugleich (d. h. gleichhäufig) vorkommen? Dieses ist eine



der Untersuchung würdige Frage. Ein und dasselbe Wirken und Leiden zwischen zwei Dingen (Agens und Patiens) tritt nur durch irgendeine der unendlich vielen Relationen (d. h. unter bestimmten, eventuell hindernden Einflüssen) auf. Eine folgt manchmal einer anderen (so dass eine Verzögerung usw. ein-<sup>5</sup> treten kann). Aus diesem Grunde kann man nicht mit absoluter Bestimmtheit aussagen: Wenn das Feuer dem mit Wahrnehmung begabten Körper genähert wird, muss es unbedingt wirken, funktionieren; denn es ist sehr wohl möglich, dass in diesem Prozesse ein Moment existiert, dem zu dem<sup>10</sup> Körper eine solche Relation eigen ist, dass es die Funktion des Feuers (die aktive Relation) hindert, wie sie z. B. im Asbest und anderen vorliegt. Daraufhin darf man jedoch dem Feuer die Eigenschaft des Verbrennens nicht absprechen, solange es nur als Feuer bezeichnet wird (ohne also mit einem<sup>15</sup> kalten Elemente vermischt und gedämpft zu werden). Dass den zeitlich entstehenden Welt dingen die bekannten vier Ursachen zukommen, ist in sich evident — ebenso dass sie für die Existenz der Wirkungen notwendig sind. Besonders gilt dieses von solchen Ursachen, die selbst ein Teil der Wir-<sup>20</sup> kung sind, d. h. die eine Schule als Materie, eine andere als Bedingung und Substrat bezeichnet und andererseits als Form und wesentliche Eigenschaft. (Dass es Ursachen gebe, darf Gazali also nicht bestreiten, besonders da seine eigene Schule — argumentatio ad hominem — solche indirekt an-<sup>25</sup> nimmt.) Auch die spekulativen Theologen geben zu, dass in diesen Prozessen Bedingungen vorliegen, die für das Bedingte (die Wirkung!) unerlässlich sind. (Jene „Bedingungen“ besitzen also das Wesen von Ursachen.) In diesem Sinne behaupten sie: Das Leben ist eine Bedingung für das Wissen.<sup>30</sup> Sie geben auf diese Weise zu, dass die Dinge reale Wesenheiten und Definitionen besitzen und dass diese für die Existenz des Wirklichen notwendig (also deren Ursache) sind. Aus diesem Grunde dehnen sie die Gesetzmässigkeit dieses Verhältnisses auf Grund eines einzigen Beispielen analogisch<sup>35</sup> auf das Empirische und Unempirische aus (da sie voraussetzen, dass in allen ähnlichen Fällen dieselbe Ursache wirke. Ohne das Kausalgesetz ist der Analogieschluss nicht möglich). Ebenso verfahren sie betreffs der notwendigen Ak-

zidenzien der Substanz eines Dinges. Diese Methode nennen sie den Induktionsbeweis (der aus einem Indizium — dalil — schliesst). So sagen sie: Die Harmonie im Wirklichen lässt induktiv schliessen, dass die Wirkursache (der Welt) eine intelligente ist (teleologischer Gottesbeweis). Der Umstand, dass das Wirkliche von ihm (Gott) beabsichtigt wird, beweist zum allerwenigsten, dass die Wirkursache desselben dieses er k e n n e. Das Denken ist nun aber nichts anderes, als dass ein Subjekt (Gott) die Dinge nach ihren Ursachen erfasst. Dadurch unterscheidet es sich von den anderen (sinnlichen) Erkenntnis-  
10 kräften und -funktionen. Wer die Ursachen leugnet, muss auch das Denken leugnen.

Die Logik (123, 18) stellt als Postulat auf, dass in der Welt Ursachen und Wirkungen existieren und dass die Erkenntnis dieser Wirkungen nur durch die der Ursachen vollendet werden kann. Die Leugnung dieser Dinge vernichtet also die Wissenschaft und hebt sie auf; denn es ergibt sich aus diesen Voraussetzungen, dass „hier“ (in der Welt) kein Ding in eigentlichem Wissen erkannt werden könne. Wenn es erkannt werde, so handle es sich um eine (unsichere)  
20 Vermutung (da keine strenge Gesetzmässigkeit im Weltgeschehen herrscht. Denselben Einwand hat man auch gegen Hume erhoben). Eine eigentliche Demonstration und Definition kann es dabei nicht mehr geben. Die verschiedenen wesentlichen Prädikate (die betreffenden logischen Kategorien und anderes, das primo et per se prädiert wird), aus denen sich die Demonstrationen zusammensetzen, werden damit zugleich geleugnet. Wer aber annimmt, es existiere kein einheitliches, denotwendiges Wissen, muss ebenfalls  
30 zugeben, dass diese seine eigene Behauptung nicht denotwendig sei. (Scepticismus affirmando negatur.) Andere geben zu, dass in der Welt manche so geartete Dinge existieren, also solche, die nicht notwendig sind und über die der Mensch nur in Vermutungen etwas aussagen kann und die man trotzdem fälschlich für notwendige hält. Die Philosophen leugnen dieses nicht. Sie nennen solche Vorgänge eine „Gewohnheit, die möglich ist“ (gewöhnheitsmässiges Geschehen, das eintreten kann). Sonst weiss ich nicht, was man unter dem Namen Gewohnheit verstehen könnte, ob die Gewohnheit des

Wirkenden (Gottes) oder die der Welt Dinge oder unsere, wenn wir über die Dinge urteilen. Es ist nun aber unmöglich, dass Gott eine Gewohnheit habe; denn diese ist ein Habitus, den der Handelnde sich erwirbt und der bewirkt, dass er die Handlung in den meisten Fällen eintreten lässt 5 („wiederholt“). Gottes gesetzmässiges Handeln, so lehrt der Koran, ändert sich aber nicht (tritt also nicht nur in den meisten Fällen ein). Will man aber mit jenem Ausdrucke die „Gewohnheit“ (im Geschehen) der Dinge bezeichnen, so ist zu sagen: Eine Gewohnheit kommt nur 10 dem Lebewesen zu. In einem unbelebten Subjekte ist sie im Grunde mit Naturanlage (innere Naturkraft) identisch. Dieses ist jedoch unmöglich, d. h. dass die Dinge eine Naturanlage besitzen, die entweder notwendig (gesetzmässig) oder in den meisten Fällen (also mit Zulassung von Ausnahmen) ein Ding 15 hervorbringt (denn im Bereiche der Natur gibt es keine Ausnahmen). Im dritten Falle handelt es sich um unsere Gewohnheit, wenn wir Aussagen über die Dinge formulieren. Sie ist nichts anderes als die Tätigkeit des Verstandes, die sich aus seiner Natur ergibt und durch die derselbe Verstand 20 ist (denkt). Die Philosophen leugnen diese Art der Gewohnheit nicht. Sie ist ein vager (mumawwih) Ausdruck. Wenn man ihn erforscht, findet man „unter ihm“ keinen anderen Gedanken als den einer auf Willkür (thesis nicht physis, „willkürlicher Setzung“) beruhenden Handlung. So sagen wir: Die 25 Gewohnheit brachte es mit sich, dass N. N. so handelt und dann glaubt man, er werde auch in den meisten Fällen in gleicher Weise handeln.

Wenn sich (124, 1) die Sachlage nun so verhält, beruhen alle Dinge der Welt auf willkürlicher Setzung (thesis, wie 30 man auch die Entstehung der Sprache erklären will). Ein Weisheitsplan existiert dann in ihnen nicht, auf Grund dessen man sie als Wirkung einer intelligenten Wirkursache auffassen könnte und müsste. Man darf also nicht daran zweifeln, dass die Welt Dinge sich vielfach verursachen und aus ein- 35 ander erzeugen und dass sie in und durch sich allein nicht für diese Art der Ursache (als Wirkursache, causa efficiens) ausreichen (muktafijatan wohl für muktanifatan z. les.). Es muss vielmehr eine äussere Ursache gegeben sein, deren Funk-



tion eine Bedingung für die Möglichkeit der Kausalwirkung der Dinge ist, ja sogar für ihre Existenz (die notwendigste Voraussetzung ihres Wirkens). In der weiteren Frage, welches die „Substanz“ (ousia, Wesenheit) dieser  
5 einen oder zahlreichen Wirkursachen (Gottes und der Geister) sei, besteht unter den weltlichen Gelehrten in gewisser Beziehung eine Meinungsverschiedenheit, in anderer keine solche. Alle stimmen nämlich darin überein, dass der erste Wirkende (Gott) von Materie frei sei und dass sein Wirken eine *conditio*  
10 *sine qua non* für die Existenz der Dinge und ihrer Funktionen bilde. Seine Tätigkeit erreiche die Welt Dinge durch Vermittelung einer von den Dingen verschiedenen (ersten) Wirkung (des Nūs). Einige Philosophen bezeichneten diese als die Himmelsphäre, andere als die Sphäre in Verbindung  
15 mit einer von Hyle freien Substanz, den „Geber der Formen“. Die Untersuchung dieser Lehren gehört nicht an diese Stelle. Die edelste Lehre, die die Philosophen erforscht haben, ist diese Theorie (des *intellectus activus*). Verlangst du nach der Erkenntnis dieser Wahrheiten, dann gehe durch die zu  
20 ihnen führende Türe (durch die richtige Methode am rechten Orte). Die Meinungsverschiedenheit über das zeitliche Entstehen der Wesensformen und besonders der Seelen entstand nur aus dem Grunde, weil die Philosophen diese aus den vier Naturen, heiss, kalt, feucht und trocken, ableiten „können“. Diese sind aber nach ihrer Lehre aus den Naturkräften  
25 zeitlich entstehende Agenzien, die auch der Vernichtung verfallen. Die Dahriten leiten alle irdischen Vorgänge, die keine offenkundige andere Ursache haben, von dem Heissen, Kalten, Feuchten und Trockenem ab, indem sie lehren: Während diese „Elemente“ irgendeine Mischung eingehen, entstehen jene Dinge (Vorgänge), da sie Folgeerscheinungen der Mischungen sind. So entstehen z. B. die Farben und Akzidenzien. Die Philosophen gaben sich Mühe, diese (atheistischen und naturalistischen) Lehren zu widerlegen.

35 Gazali (124, 15 = G. 66, 21): Die zweite „Station“ machen wir bei demjenigen, der zugibt, dass die zeitlich entstehenden Vorgänge aus ihren ersten (geistigen) Prinzipien emanieren. Die Disposition (der Materie) zur Aufnahme der (emanierenden) Wesensformen entstehe aber durch diese präsenten und em-

pirisch konstatierbaren Ursachen. Aus jenen (himmlischen) Prinzipien (Agenzien) gehen die irdischen Dinge aber ebenfalls hervor, und zwar in notwendiger Konsequenz und aus Naturnotwendigkeit, nicht durch Überlegung und freien Willen, wie das Licht aus der Sonne. Die Substrate sind nur durch ihre 5 verschiedenen Dispositionen verschieden, wie der spiegelglatte Körper, der das Licht der Sonne aufnimmt und refraktiert, so dass er einen anderen Ort erleuchtet, während der Lehm sich anders verhält. Die Luft verhindert nicht den Durchgang des Lichtes durch ihre Substanz, während der Stein dieses 10 verhindert. Einige Dinge werden durch die Sonne weich, andere hart, einige weiss, andere schwarz. Das Prinzip ist dabei ein und dasselbe, die Wirkungen sind vielgestaltig, weil die Dispositionen im Substrate verschieden sind. Ebenso verhalten sich die Prinzipien des Seins in ihren Emanationen, 15 die kein Zurückhalten noch Zögern kennen. Die Beschränkung liegt nur auf seiten der aufnehmenden Substrate. Nehmen wir also Feuer, so wie es ist, und zwei sich gleich verhaltende Stücke Wolle, wie kann man sich dann denken, dass nur das eine verbrannt werde. Eine freie Wahl ist doch dabei nicht 20 vorhanden. Es wäre nur möglich, wenn die Hitze des Feuers entfernt würde, d. h. das Feuer aufhörte, Feuer zu sein.

Darauf erwidere ich (Averroes; 124, 15): Wenn ein Philosoph der Ansicht ist, die Welt Dinge wirkten nicht aufeinander, ihre Wirkursache sei ausschliesslich ein äusseres Prinzip (die 25 himmlischen Agenzien), so kann er doch nicht behaupten (obwohl er dieses konsequenterweise müsste): die an den Welt Dingen sichtbaren Kausalwirkungen seien trügerischer Schein, sondern lehrt: sie bewirkten eine Disposition für die Aufnahme der aus dem äusseren Agens emanierenden Wesens- 30 formen. Mir ist jedoch kein einziger Philosoph bekannt, der diese Lehre ohne Einschränkung vertreten hätte. Sie lehrten dieselbe nur betreffs der substanziellen Wesensformen, nicht der Akzidenzien. Alle stimmen darin überein, dass die Hitze Hitze erzeuge usw. von allen vier Qualitäten. Die 35 Emanation aus den himmlischen Agenzien ist jedoch erforderlich, damit die Hitze des elementaren Feuers erhalten bleibe, wie auch diejenige, die aus den Himmelskörpern ausfliesst, entstehe. Die Lehre, die Gazali den Philosophen zuschiebt,

dass die unkörperlichen Agenzien aus Naturdrang nicht nach freier Wahl wirken, wird von keinem bedeutenden von ihnen vertreten. Jedes mit Erkenntnis ausgestattete Subjekt wirkt nach ihrer Lehre vielmehr nach freier Wahl. Auf Grund der  
5 Vorzüglichkeit der himmlischen Welt entsteht aus jenen Agenzien jedoch nur das bessere der beiden Kontraria (Optimismus). Ihre freie Wahl ist aber nichts, was ihre Substanz vollendete (wie eine hinzutretende Entelechie); denn jenen Wesen haftet kein Mangel an. Sodann wirft Gazali (66 unt.)  
10 den Philosophen vor, sie leugneten das Wunder Abrahams, dass er im Feuer nicht verbrannte. Dieses behaupten jedoch nur die Ketzler unter den Muslimen. Den Philosophen ist aber die Diskussion über die Prinzipien der Offenbarung nicht gestattet. Wer unter ihnen so etwas unternehmen würde, müsste  
15 mit strenger Strafe bedacht werden, und zwar aus folgendem Grunde: Jede „Kunst“ hat erste Prinzipien, und es ist eine Pflicht eines jeden, der sich mit ihr befasst, diese (wie selbstverständliche Voraussetzungen) anzuerkennen. Mit Widerlegung oder Leugnung darf er sich ihnen nicht nähern. Daher  
20 gilt das gleiche in um so höherem Grade von der praktischen „Kunst“ der Religion; denn das Wandeln in den Tugendwegen der Religion ist nach ihrer Lehre nicht nur für den Menschen als solchen (als unter dem Befehle Gottes stehend), sondern auch als einem intelligenten Wesen notwendig. Daher ist  
25 es Pflicht eines jeden Menschen, die Prinzipien der Religion anzunehmen und darin eine Autorität anzuerkennen. Daher muss auch ein solcher Gesetzgeber in religiösen Dingen vorhanden sein. Die Leugnung der Religion (der Offenbarung) und die Diskussion über dieselbe vernichten die Existenz  
30 des Menschen (da sie die soziale und staatliche Ordnung gefährden. Die sozial politische und religiöse Sphäre waren im Mittelalter identisch. Eine Auflehnung gegen die Religion resp. Konfession war zugleich eine Empörung gegen die politische Gewalt oder konnte doch leicht zu einer solchen  
35 gestempelt werden). Aus diesem Grunde ist es erforderlich, die Häretiker (Ungläubigen, zanādiķa) zu töten.

Über die Religionsprinzipien (124, 2 unt., z. B. die Wunder usw.) muss man folgendes lehren: Sie sind göttliche Dinge, die die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigen



(also *Mysterien* im eigentlichen Sinne). Folglich muss man sie zugeben („bekennen“), wenn man ihre Ursachen auch nicht kennt. Aus diesem Grunde findest du keinen der alten Griechen, der über die Wunder diskutiert, obwohl sie allbekannt waren. Diese sind ja die Stütze der Religion und <sup>5</sup> dadurch der Tugenden. Ebenso wenig disputierten die Griechen über das Leben nach dem Tode. Ist der Mensch nämlich in einem tugendhaften religiösen Leben gross geworden, dann ist er tugendhaft schlechthin. Verharrt er nun eine lange Zeit hindurch im Studium und ist ihm das Glück günstig, <sup>10</sup> so dass er zu der Zahl der Gelehrten gerechnet wird, dann tritt an ihn eine Umdeutung irgendeines Religionsprinzipes heran (d. h. es wird ihm klar). Diese darf er dann nicht den Ungebildeten klarmachen.

Gazali (125, <sup>4</sup> = G. 67, <sup>1</sup>): Auf zwei Weisen kann man <sup>15</sup> diesen Philosophen antworten: Gott und die himmlischen Agenzien wirken nach freier Wahl. Sie können den Vorgang des Verbrennens unterlassen zu erschaffen, wenn auch das Feuer zugegen ist. Man könnte philosophischerseits einwenden: Dann gibt es keine konstanten Verhältnisse mehr in der Welt, <sup>20</sup> da alles in alles verwandelt werden kann. Antwort: Wir haben die Gewissheit, dass Gott dieses nicht tun wird und dass er bei seiner früheren Gewohnheit des Wirkens verbleibt. Die zweite Weise ist folgende (67, <sup>4</sup> unt.): Wenn durch ein Wunder das Feuer nicht brennt, so verändert sich <sup>25</sup> die Eigenschaft des Feuers oder des Objektes. Gott oder die Engel erschaffen dann in dem Feuer eine Eigenschaft, die dessen Hitze dämpft. Diese Antwort bedeutet die „Erlösung“ aus den Schwierigkeiten. Darauf erwidere ich (Averroes; 125, <sup>6</sup>): Die Lehre, dass Gott das Verbrennen ohne Vermittelung <sup>30</sup> des Feuers bewirke, widerlegt die sinnliche Wahrnehmung betreffs der Ursachen und Wirkungen. Kein Philosoph zweifelt daran, dass das Feuer die Wirkursache des Verbrennens der Wolle ist, jedoch nicht ohne Einschränkung (das Feuer ist ja nur eine *causa secunda*, eine geschöpfliche). Es steht vielmehr <sup>35</sup> unter einem äusseren Prinzip, das die *conditio sine qua non* für die Existenz des Feuers, um wie viel mehr für sein Verbrennen (seine Tätigkeit) ist. Verschiedener Meinung waren die Philosophen nur in der Frage, ob jenes Agens ein

unkörperliches (ewiges) oder ein Mittelding zwischen einem zeitlichen und einem ewigen ist (die Umgebungssphäre, die als Substanz ewig, in ihren Umdrehungen zeitlich ist).

Die spekulativen Theologen (125, 12) nahmen an, die 5 konträren Dinge seien in sich und auch für ihre Ursache in gleicher Weise möglich (Idee der absoluten Kontingenz). Nur durch den positiven Willen einer Ursache (Gottes) werde das eine von beiden vor dem anderen determiniert. Das Nichtwollen (z. B. das Wissen) Gottes ist kein Gesetz, nach dem 10 die Dinge sich verhalten — weder immer noch auch in den meisten Fällen. Alle Einwände gegen die Theologen haben gegen die Vertreter dieser Lehre Kraft, z. B.: Das sichere Wissen ist die Erkenntnis eines Dinges so wie es ist. Wenn in den Welt dingen aber nur die Möglichkeit der beiden Kontraria 15 betrifft ihres Substrates (in dem sie aufgenommen werden sollen) besteht, dann ist kein beständiges Wissen irgendeines Dinges vorhanden, nicht einmal einen einzigen Augenblick, wenn wir die Wirkursache uns wie einen tyrannischen Herrscher über die Dinge willkürlich gebietend 20 vorstellen. Die Handlungen eines solchen Herrschers sind natürlicherweise unberechenbar. Von diesem Einwande kann Gazali sich nicht freimachen. Das von Gott in uns erschaffene Wissen (125, 21) ist nämlich nur eine Folge der Natur der Dinge. Das Wahre besteht nämlich darin, dass man von 25 dem Dinge glaubt, es verhalte sich so, wie es in Wirklichkeit ist. (Der Massstab sind die Dinge der Aussenwelt.) Wenn wir von den kontingenten Dingen ein bestimmtes Wissen haben, so entspricht diesem (wenn es wahr sein soll) in der Aussenwelt ein Zustand, der das Objekt unseres Wissens bildet. 30 Dieser beruht entweder auf uns selbst oder der Ursache oder beiden, und man nennt ihn „Gewohnheit“. Da diese nun in Gott unmöglich ist, muss sie in den Dingen sein. Die Philosophen nennen sie Natur. Ebenso muss das Wissen Gottes sich verhalten, auch wenn es die Ursache der Dinge 35 ist (nicht deren Wirkung wie das menschliche Wissen). Jene „Gewohnheit“ folgt also mit Notwendigkeit aus dem göttlichen Wissen. Das Wirkliche muss sich also dem Wissen Gottes konform gestalten. Unser Wissen, dass z. B. Zaid kommt, teilt uns Gott mit. Wenn das Kommen sich also in Über-

einstimmung mit unserem Wissen ereignet, so beruht dies nur darauf, dass die Natur des Dinges der Aussenwelt dem Wissen Gottes entspricht und sich aus ihm ergibt; denn das Wissen als solches erstreckt sich auf nichts, dem keine fertige Natur zukommt. Das Wissen Gottes ist dabei die Ursache, weshalb diese Natur in dem Dinge aktuell wird. (Wenn die Dinge sich also ohne irgendeine Gesetzmässigkeit verhalten, wie die Theologen lehren, kann Gott in uns nicht ein Wissen erschaffen, das besagt, sie verhielten sich gesetzmässig.) Unsere Unwissenheit von den kontingenten Dingen beruht nur auf unserer Unwissenheit jener Natur, die einem Vorgange Sein oder Nichtsein verleiht. (Nach Erkenntnis der inneren Naturbeschaffenheit der Dinge würden wir nicht mehr von Kontingenz und Gesetzlosigkeit sprechen.) Verhielten sich in der Welt die Opposita durchaus indifferent, und zwar sowohl in sich als auch in ihren Wirkursachen, dann müssten sie weder existieren noch nicht existieren oder zugleich sein und nicht sein. Eines jener beiden Opposita muss also das Übergewicht im Sein und Erkennen besitzen. Letzteres erfasst die Natur, die jenem Oppositum die Aktualität verleiht. Dieses Erkennen der Natur geht ihr entweder voraus — es ist (als göttliches) die Ursache der Natur — oder folgt ihr (wird aus den Naturdingen abstrahiert), das nicht-ewige Wissen (des Menschen). Das Erkennen des „Verborgenen“ ist nichts anderes als das Erschauen dieser (inneren) Natur und eine Erkenntnis von Dingen, für die wir keinen deduktiven Beweis haben, „der den Dingen (logisch) vorausgeht“. Dieses nennen die Menschen „Traum“ und bei den Propheten: „Offenbarung“ (die also Mysterien, d. h. etwas die natürlichen Kräfte Übersteigendes erfasst). Wille und Wissen Gottes bringen diese Natur in den Dingen hervor. Dieselbe ist manchmal notwendig (absolut gesetzmässig), manchmal in den meisten Fällen eintretend (sicut in pluribus). Träume und Offenbarung machen diese innere Natur der Dinge bekannt. Die Künste, die auf natürlichem Wege die Zukunft erkennen wollen, besitzen nur einzelne „Spuren“ (Züge) dieser Natur (einzelne Andeutungen, da ihr ganzes Erfassen die geschöpflichen Kräfte übersteigt und eine übernatürliche Offenbarung erfordert).



Gazali sah schliesslich<sup>1)</sup> (67,5 unt.) ein, seine Behauptung: die Dinge besitzen keine bestimmten Eigenschaften und Wesensformen, aus denen die jedem einzelnen eigentümlichen Funktionen entstehen, sei eine durchaus bedenkliche und  
5 widerspreche dem, was der normale Mensch denke. Daher gab er in diesem Punkte nach und verlegte seine Leugnung auf zwei andere Seiten der Frage. Erstens: Jene Eigenschaften können in den Dingen existieren, ohne die ihnen entsprechende, „gewöhnlich“ erfolgende Wirkung zu haben. Das  
10 Feuer kann z. B. seine Hitze besitzen, ohne dass es nahestehende Dinge verbrennt, auch wenn sie verbrennbar sind. Zweitens: Die besonderen Wesensformen eines jeden Dinges haben keine besondere Materie. Die erste Lehre können die Philosophen unbedenklich zugeben; denn die Funktionen der  
15 Agenzien verlaufen nicht notwendig und zwar wegen der Umstände. Daher kann die Wolle sich zu einer bestimmten Zeit mit dem Feuer verbinden, ohne zu verbrennen, wenn sie nämlich durch eine Beimischung unverbrennbar gemacht wird. Dass die Materien aber eine *conditio sine qua non* für die materiellen  
20 Dinge sind, können die Theologen nicht bestreiten. (Eine Kausalfunktion ist damit nahegelegt.) Da die Dinge aus zwei Bestimmungen, einer universellen (dem Genus) und einer partikulären (der Differenz) gebildet werden, wird durch die Leugnung des einen von beiden (z. B. des Genus, d. h. der  
25 Materie, wenn die Theologen diese eventuell als unwesentlich betrachten) das ganze Ding aufgehoben. Der Mensch besteht z. B. aus zwei Bestimmungen, einer universellen, der *animalitas*, und einer speziellen, dem *rationale*. Wenn wir das letztere streichen, bleibt kein „Mensch“ mehr übrig —  
30 ebenso wenn wir das *animalitas* entfernen; denn diese ist eine *conditio sine qua non* des *rationale*, (d. h. seiner Existenz als Mensch). Wenn man aber die Bedingung aufhebt, fällt das Bedingte fort. Darin besteht zwischen Theologen und Philosophen

---

1) In der „zweiten Weise“ gibt G. die Existenz von kausal wirkenden Eigenschaften in den Dingen zu. Er verlässt also seine These von der Leugnung der Kausalität. Dadurch wird der gegen Averroes zu richtende Tadel gemildert, dass er auf das Kausalproblem nur in so oberflächlicher Weise, wie der hier dargelegten, eingeht.

keine Meinungsverschiedenheit, es sei denn betreffs einiger partikulärer Dinge. Feuchtigkeit und Hitze (126, 7 unt.) sind z. B. nach den Philosophen eine Bedingung für das Leben im Lebewesen; denn jene haben einen weiteren Umfang wie das Leben. Ebenso verhält sich auch das Leben im Vergleich zu dem rationale (das einen geringeren Umfang hat). Die Theologen sind nicht dieser Ansicht. Aus diesem Grunde hörst du sie lehren: Nach unserer Auffassung ist die äussere Form (des Körpers) und die Ursache keine Bedingung für das Leben. Ebenso ist wiederum die Annahme einer bestimmten Gestalt eine der besonderen Bedingungen des Lebens je nach den entsprechenden Lebewesen. Andernfalls könnte die dem Lebewesen besonders zukommende Eigentümlichkeit vorhanden sein ohne die ihr entsprechende Funktion, oder sie könnte auch nicht vorhanden sein (wenn sie nämlich keine *conditio sine qua non* wäre). So ist z. B. nach theologischer Lehre die Hand das Instrument, durch das der Mensch seine vernünftigen Tätigkeiten ausführt (so dass jene die *conditio sine qua non* für diese Tätigkeiten ist). Jedes Wirkliche hat nach theologischer Lehre eine bestimmte Quantität, wenn diese auch in jedem einzelnen Dinge entsprechende Akzidenzien besitzt (die sie von anderen unterscheiden). Ferner besitzt es ebenso bestimmte Qualität, wenn diese auch ein besonderes Akzidens und Dasein in den einzelnen Fällen hat. Daher sind nach ihrer Lehre die wirklichen Dinge, wie auch die Zeit ihres Dauerns fest bestimmt. Es besteht keine Verschiedenheit der Ansichten bei ihnen darüber, dass die sobeschaffene, gemeinsame Materie manchmal die eine der beiden konträren Formen annimmt, manchmal die andere, z. B. in den vier Elementen. Eine Meinungsverschiedenheit besteht nur betreffs der Dinge, die keine gemeinsame Materie haben, ob auch diese die Formen der anderen annehmen können. Kann etwas, das nach Aussage der Erfahrung nur durch viele Vermittelungen (Transformationen, z. B. des Spermas zum fertigen Menschen) eine Form annimmt, dieses, die letzte Form auch direkt, ohne Vermittelung empfangen? Die Theologen (127, 10) affirmieren dieses, während die Philosophen es mit der Begründung bestreiten: wären die gewöhnlichen Vermittlungsformen überflüssig, dann läge die Weisheit darin, z. B. den Menschen

ohne dieselben zu erschaffen (also direkt aus den Elementen). Jede der beiden Parteien beansprucht für ihre Theses die Evidenz. Was dir am wahrscheinlichsten scheint, das nimm an; denn es ist das, was Gott dir (durch dein Gewissen) zur Pflicht macht. Das in sich Unmögliche, z. B. das Vereinigen von zwei konträren Dingen (127, 15) kann Gott jedoch nicht bewirken. Guwaini leugnete, dass die Verbindung zwischen Bedingung und Bedingtem eine notwendige sei. Diese Schwierigkeit wird durch folgendes gehoben: Die Dinge zerfallen in konträre und wesensverwandte. Wäre es möglich, dass letztere getrennt würden, dann könnten erstere auch vereinigt werden. Es ist nun aber unmöglich, dass konträre Dinge vereinigt werden. Dann also können auch die im Wesen übereinstimmenden Gegenstände (z. B. Ursache und Wirkung usw.) nicht getrennt werden. Dadurch, dass wir diese göttliche Weisheit in der Weltleitung erkennen, wird der Verstand im Menschen zu einem Denken. Der Umstand, dass diese Weisheit in dem ewigen Geiste Gottes so existiert, ist die Ursache dafür, dass sie sich in den Weltdingen verwirklicht. (Denn das Wissen Gottes ist die Ursache der Dinge.) Jenem göttlichen Geiste ist es daher nicht möglich, die Dinge mit wesentlich verschiedenen Eigenschaften (die keine Weltordnung herstellen würden) zu erschaffen, wie dieses ibn Hazm (1064 †) fälschlich glaubte.

2. In der achtzehnten Frage befasst sich Gazali (127, 5 unt. = G. 70, 8) mit der Theses: Es ist den Philosophen nicht möglich, zu beweisen, die menschliche Seele sei eine geistige Substanz. Folgendes lehren sie über die inneren Sinne: Die vorstellende Phantasie heisst auch Gemeinsinn und befindet sich im vorderen Teile des Gehirns (erstere ist sonst das Gedächtnis des Gemeinsinnes). Der Instinkt (aestimativa) hat seinen Platz im hinteren Teile des Gehirns<sup>1)</sup> (sonst im mittleren) und die kombinierende im mittleren. Die Vorstellungsbilder bewahrt das Gedächtnis (ḥāfiza, sonst „vorstellende“ Phantasie genannt) und die intentiones („rationes“,

---

1) Den Beweis (70, 3) dieser Lokalisationen liefert die Medizin durch Induktion aus den Ausfallserscheinungen der betreffenden Sinnesfunktionen bei Verletzungen der genannten Teile des Gehirns.



maānin) des Instinkts, die Erinnerung (dākira, sonst mit der ḥafiza identifiziert. Aus welchem Grunde berichtet Gazali hier in so unzutreffender Weise über die Lehren der Philosophen?) Von allen diesen Lehren (71, 24) braucht auf Grund des Religionsgesetzes nichts geleugnet zu werden. (Gazali nimmt diese Lehre also einfach an.) Es soll nur betont werden, dass die Substantialität der Seele ein Glaubensartikel ist, der durch den natürlichen Verstand nicht bewiesen werden kann (als Mysterium).

Darauf erwidere ich (Averroes 127, 4 unt.): Die von Gazali dargelegten Lehren sind die der Philosophen, jedoch folgte er dem Avicenna. Dieser widerspricht jedoch in folgenden Punkten den ersteren. Im Tiere nimmt er neben der kombinierenden Phantasie eine Kraft an, die er Instinkt nennt (aestimativa). Sie vertritt die cogitativa (ratio particularis) des Menschen. Dabei behauptet er: „Mit ‚kombinierender Phantasie‘ bezeichneten die alten Griechen schlechthin den Instinkt. Sie ist im Tiere also, was im Menschen die cogitativa darstellt und befindet sich im mittleren Raume des Gehirns (128, 1) <sup>1)</sup>. Gedächtnis und Erinnerung sind zwei verschiedene Kräfte der Funktion nach (Aufbewahrung der Phantasiebilder und der ‚intentiones‘ des Instinktes), eine einzige aber dem Substrate nach (dem hinteren Teile des Gehirns).“ Aus dem Systeme der alten Griechen ist nun aber folgendes ersichtlich. Die kombinierende Phantasie urteilt, der Wolf ist für das Schaf ein Feind und das Mutterschaf (ummaḥa) für das Lamm eine Freundin; denn jene Phantasie ist eine wahrnehmende Fähigkeit, der konsequenterweise das Urteil zusteht (der Wolf ist ein Feind usw.), ohne dass eine besondere Fähigkeit neben jener Phantasie angenommen werden müsste. Die Lehre Avicennas wäre nur dann möglich, wenn die kombinierende Phantasie keine erkennende Kraft wäre. Es hat also keinen Sinn, neben dieser eine besondere Fähigkeit im

---

1) Die lateinische Übersetzung (de Boer 41 ad 132, 32) ergänzt: Da man sie als Phantasie bezeichnete, verlegte man sie auch in den vorderen Teil des Gehirns (Verwechslung mit der vorstellenden Phantasie, „die ein Bild bedeutet“). Darin stimmt man überein, dass Gedächtnis und Erinnerung in dem hinteren Teile des Gehirns liegen“.

Tiere anzunehmen und gerade besonders in dem Tiere, das von Natur aus manche Fertigkeiten besitzt. (Averroes übersieht, dass Avicenna für beide Fähigkeiten wesentlich verschiedene Objekte nachweist und damit die Berechtigung seiner Annahme begründet.) Die Phantasiebilder sind bei diesen Tätigkeiten nicht (direkt) aus der äusseren Sinnestätigkeit abgeleitet (mit dieser nicht identisch). Sie bilden also ein Mittelglied zwischen den abstrakten Begriffen und den Bildern der kombinierenden Phantasie (zu erwarten: und den Daten der äusseren Sinne).

Gazali (G. 72, c) opponiert gegen die philosophischen Beweise für die Einheit und Unkörperlichkeit des denkenden Substrates aus den gleichen Eigenschaften des Denkens: Die intentiones sind unkörperliche und einheitliche Inhalte und dennoch ist deren Substrat, der Instinkt, eine körperliche Fähigkeit. Nach dieser Analogie könnte auch der Geist körperlich sein. Darauf erwidere ich (Averroes; 128, s): Nimmt man die von den Philosophen in diesem Probleme verwandten Prämissen in unbestimmt allgemeinem Sinne, dann hat der Einwand Gazalis Recht. Das Urteil: Jede Eigenschaft, die einem Körper inhäriert, ist gemäss der Teilbarkeit des Körpers auch selbst teilbar — bedeutet zweierlei. Erstens: Die Grenze des Teiles des Inhärens ist dieselbe wie die Grenze des Ganzen (so dass ein einziges Individuum mit bestimmter Gestalt gebildet wird). Zweitens: Das Inhärens haftet dem Körper ohne eine bestimmte Gestalt an. Auch dieses teilt sich entsprechend dem Substrate, z. B. die Fähigkeit des Sehens im Auge, jedoch nicht so, dass die „Grösse der Grenze des Ganzen und des Teiles des Inhärens ein einziges Individuum“ (eine bestimmte Figur) bildet, sondern so und in dem Sinne, dass diese Fähigkeit (der Intensität nach teilbar ist, d. h.) ein geringeres oder grösseres Mass annehmen kann entsprechend der Aufnahmefähigkeit des Substrates (also des Auges) für diese Intensitätsunterschiede. Aus diesem Grunde ist die Sehkraft bei den Gesunden stärker als bei den Kranken, bei den Jünglingen stärker als bei den Altersschwachen. Ein anderes Inhärens (z. B. der Begriff im Geiste), das einen weiteren Umfang hat als die beiden genannten (Beispiele: die Farbe und die Sehkraft), indem diese

beiden individuell sind, ist ein solches, das quantitativ teilbar ist, nicht aber dem Wesen nach, indem es nach Definition und Wesen entweder einheitlich oder kontinuierlich bestehen bleibt. Es ist bis zu einem gewissen Grade (per accidens) quantitativ teilbar, bleibt aber der Definition und Wesenheit<sup>5</sup> nach eine Einheit. Es zerfällt auch nicht in beliebige Teile. Dieses verhält sich in den Intensitätsunterschieden entgegengesetzt zu dem ersten. Der Teil, der von ihm wegfällt (z. B. ein bestimmter Teil des Inhärens der Sehkraft), ist in seiner Funktion verschieden von der des übrigen Teiles.<sup>10</sup> Die Funktion des ausfallenden Teiles des schwachen Auges ist nicht dieselbe wie die des (ganzen) Auges. Beide Inhärenzen stimmen darin überein, dass die Farbe ebensowenig (wie das Inhärens der Sehkraft) nach Massgabe ihres Substrates in beliebige Teile zerfällt, während die Definition<sup>15</sup> (haddahn) erhalten bleibt. Die Teilung gelangt vielmehr zu einer letzten Grenze. Teilt man auch diese, dann geht die Farbe (also ihre Definition, ihr Wesen) zugrunde. Das Moment, das die Teilung dauernd möglich macht („erhält“), ist die Natur des Kontinuum als solchem, d. h. dessen Form.<sup>20</sup> (Wenn diese fortfällt, hört die Teilbarkeit auf.) Stellt man diese Prämisse im hier genannten Sinne auf, dann ist sie evident, d. h. das Substrat eines jeden Inhärens, das in den genannten beiden Arten teilbar ist, ist ein Körper. Auch ihre Umkehrung ist einleuchtend: Jedes Inhärens eines Körpers<sup>25</sup> ist in einer dieser beiden Arten teilbar. Die Umkehrung des kontradiktorischen Gegenteiles ist also ebenfalls richtig: Das in beiden Arten Unteilbare ist kein Inhärens eines Körpers. Die Begriffe fallen nun aber unter jenen Begriff des Unteilbaren, da sie (128, 5 unt.) keine individuellen (sondern spezifische, unmaterielle) Formen sind. Folglich kann deren Substrat kein Körper sein und die auf sie gerichtete Kraft (die Denkkraft) keine Kraft in einem Körper, sondern muss geistige Natur besitzen. Gazali verwechselt in seinem Einwande die erste und zweite Art der Inhärenz und Teilbarkeit.<sup>35</sup> Die Psychologie ist eine allzu tiefe und schwierige Wissenschaft, als dass sie durch die Kunst der Dialektik (die Gazali betreibt) erkannt werden könnte. — Der Geist (129, 5) hat „keine innere Verbindung“ mit irgendeiner animalischen Kraft,



wie es Aristoteles in der Lehre von der Unkörperlichkeit des Geistes beweist. Dass der Tod (129, 30) im Koran mit dem Schlafe verglichen wird, ist ein Hinweis darauf, dass die Seele nach dem Tode fortlebt, und zugleich eine Andeutung für die Gelehrten, in welcher Weise sie das Fortleben nach dem Tode verstehen müssen. Der Geist (130, 1) bedient sich keines eigentlichen Organes wie das Sehen. Folglich ist er unkörperlich.

Das Erkennen (130, 28) ist etwas, das zwischen einem aktiven und passiven Substrate, dem Erkennenden und Erkann-  
ten statthat. Der Sinn kann nun aber nicht aktiv und passiv secundum idem sein. Trifft es sich also, dass er tätig und leidend ist, so muss dieses nach zwei verschiedenen Hinsichten stattfinden, d. h. die Tätigkeit kommt ihm von seiten der Form, das Leiden von seiten der Materie zu. Kein Zusammengesetztes kann also sich selbst erkennen; denn sein Selbst ist von dem verschieden, durch das es denkt. Es denkt nämlich nur durch einen Teil seines Selbst (seines Wesens). Ferner ist das eigentliche Denken identisch mit dem Gedachten, was bei dem Zusammengesetzten nicht möglich ist. Würde dieses nämlich sich selbst erkennen, dann müsste es zu einem Einfachen werden und das Ganze zum Teil (da es ja nur durch den Teil als Medium erkennt). Alles dieses ist nun aber unmöglich. (Ein Wesen, das sich selbst reflexiv erkennt, muss also eine unkörperliche Substanz sein.) Das Urteil, dass kein Sinn (131, 1) sich selbst erkennt, beruht allerdings auf einer Induktion (was Gazali betont, um die Unsicherheit eines solchen Urteils zu zeigen), aber auf einer vollständigen. Je intensiver das Objekt des Geistes ist, um so besser erkennt er das weniger Erkennbare, während der Sinn neben einem intensiven Objekte das weniger intensive nicht mehr wahrnimmt. Folglich ist der Geist nicht an ein aufnehmendes materielles Substrat gebunden, also rein geistig. Die Sinne nehmen mit dem vierzigsten Lebensjahre ab, der Geist jedoch nimmt zu. Er ist also unkörperlich.

Gazali (78, 11): Der geistige Inhalt (Begriff) gleicht dem Gedachten (direkten Objekte) und den mit ihm wesensgleichen Dingen in einer und derselben Weise. Daher sagt man, er sei universell. Dieses besteht in folgendem: Im Geiste

ist die Form des erkannten, individuellen Objektes vorhanden, das der äussere Sinn zuerst erfasste. Die Beziehung dieser Form (der Erkenntnisform) zu den übrigen Individuen dieses Objektes, das jener Sinn erkannte, ist eine einzige. Würde er einen anderen Menschen sehen, so entsteht in ihm keine<sup>5</sup> andere Erkenntnisform, wie eine solche sich bildet, wenn er ein Pferd sieht, nachdem er einen Menschen gesehen hat; denn es entstehen dann zwei wesensverschiedene Formen in ihm (dem Erkennenden). Der gleiche Vorgang entsteht im äusseren Sinne allein (ohne jede geistige Abstraktion<sup>10</sup> oder: indem Sinn und Geist dieselbe Form der Abstraktion haben. Aus dem geistigen Erkennen können wir also nicht auf die Geistigkeit unserer Seele schliessen). Wenn jemand Wasser sieht, tritt in seiner Phantasie eine Form auf. (Das Wort für Form bedeutet nach dem arabischen Sprachgebrauche<sup>15</sup> sowohl das Bild, also hier das unabstrahierte, noch materielle Phantasiebild, als auch die Wesensform und dem entsprechend die abstrakte, unkörperliche Erkenntnisform. Ob wohl diese sprachliche Gleichsetzung zu der irrthümlichen sachlichen Gleichsetzung beider bei Gazali beigetragen hat?) Würde er<sup>20</sup> darauf Blut sehen, so entstände in ihm eine andere Form (Phantasiebild). Sähe er aber anderes Wasser, so bildete sich keine neue Form in seiner Seele. Die erste Form des Wassers ist vielmehr ein Abbild für jedes einzelne Wasser. In diesem Sinne wird sie (das Phantasiebild) für universell gehalten<sup>25</sup> (ohne dass deren Substrat, der innere Sinn der Phantasie, ein unkörperliches ist. Der philosophische Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele aus den abstrakten Begriffen ist also nicht beweisend).

Averroes (131,4 unt.): Der Geist erfasst an (und aus)<sup>30</sup> den in der Art übereinstimmenden Individuen einen einzigen Gedanken, in dem diese übereinstimmen (wie in einem Universale). Derselbe ist die Wesenheit jener Art. Dabei ist dieser Gedanke nicht durch das teilbar, wonach jene Individuen als solche (in eine numerische Vielheit) geteilt werden, z. B.<sup>35</sup> durch Ort, Lage und Materien, durch die jene Dinge in eine individuelle Vielheit zerfallen. Dieser Gedanke muss also (da er keine Materie besitzt) ohne Entstehen und Vergehen (also ewig und unvergänglich wie die Wesenheiten der Dinge und

die Wahrheit) sein. Er verschwindet nicht, wenn eines der Individua vergeht, in denen er (als Wesenheit) enthalten ist. Aus diesem Grunde sind die Wissenschaften ewig und weder dem Entstehen noch dem Vergehen unterworfen, es sei denn  
5 per accidens, d. h. insofern sie mit einzelnen Gelehrten, z. B. Zaid und Amr „verbunden“ sind (sich in diesen verwirklicht haben). Nur durch diese Verbindung sind sie vergänglich, nicht in sich selbst. Wären sie (in sich) vergänglich, dann müsste diese Verbindung (mit den Individuen der Menschen,  
10 d. h. mit individuellen Materien) in ihrer „Substanz“ (Wesenheit notwendig) gegeben sein und dann könnten sie in einem einheitlichen, einzigen Dinge (dem Universale) nicht übereinstimmen (da das Individuelle zu ihrem Wesen gehörte und dieses nicht von anderen Dingen partizipierbar ist). Daher  
15 muss also die Seele (132, 5), das Substrat jenes unkörperlichen Inhaltes, unteilbar sein in der Weise, wie Individua geteilt werden (durch die Materie), und jener Inhalt muss (da er nicht individualisiert ist) für Zaid und Amr (und beliebig viele Individuen) ein und derselbe sein. Dieser Beweis ist deshalb  
20 „kräftig“, weil in dem Geiste (wie durch denselben dargetan wird) nichts von Individualität besteht. Betreffs der Seele lehren die bekanntesten Philosophen: Wenn sie auch von den Akzidenzien, durch die die Einzeldinge individualisiert werden, frei ist, so muss sie doch die Natur des Individuums  
25 besitzen. Darauf bezieht sich aber gerade die Diskussion. (Averroes leugnet die Individualität des Geistes und der Seele.) Der Einwand Gazalis besagt: Der Geist ist ein individueller Inhalt („ratio“). Die Universalität kommt ihm wie ein äusseres Akzidens zu. Aus diesem Grunde verglich Gazali das Erkennen des Geistes betreffs des Universellen in den Individuen  
30 mit dem Erkennen des Sinnes, das sich auf ein einziges Objekt zu verschiedenen Malen (oder auf viele wesensgleiche Objekte) richtet. Das sinnliche Bild ist in dem Sinne ein einziges, jedoch nicht in dem Sinne des Universale. Die Animalitas  
35 ist daher z. B. in Zaid individuell dieselbe mit der, die der Sinn in Hālid wahrnimmt. Dieses ist jedoch unrichtig; denn sonst bestände zwischen der Sinneswahrnehmung und dem (abstrakten) Denken kein Unterschied.

3. Gazali (132, 12 = G. 78, 5 unt.) will in der neunzehnten



Frage die Lehre der Philosophen widerlegen: Die menschlichen Seelen können (auch durch Gott) nicht vernichtet werden, nachdem sie einmal entstanden sind. Ihr Vergehen lässt sich begrifflich nicht einmal denken (ist also eine *contradictio in adiecto*). Gazali: Was die Philosophen betreffs des Jenseits<sup>5</sup> lehren, dass die Seele ein persönliches Fortleben nach dem Tode habe und entweder glücklich oder unglücklich sei, ist richtig. Jedoch können wir dieses nicht durch die natürliche Vernunft erkennen — nur darin widersprechen wir ihnen — sondern ausschliesslich durch die Offenbarung, da es sich hier<sup>10</sup> um Mysterien handelt (G. 84, 1). Ferner leugnen wir, die philosophische Behauptung, die Zustände des jenseitigen Lebens seien keine körperlichen, sondern nur geistige und die Auferstehung des Leibes sei nicht anzunehmen. Averroes (132, 13): Die Philosophen haben zum Beweise ihrer Theses zwei Beweise.<sup>15</sup> Erstens: Die Vernichtung der Seele könnte in dreifacher Weise erfolgen. 1. Sie geht gleichzeitig mit dem Leibe zugrunde, 2. oder infolge eines Kontrariums, das über sie kommt, 3. oder durch die frei wirkende Macht eines Mächtigen. Es ist nun aber unrichtig, dass sie durch die (und in der) Ver-<sup>20</sup>nichtung des Leibes zugrunde gehe; denn sie ist unkörperlich („getrennt“ vom Leibe als selbständige Substanz — platonische Lehre). Ebenso unhaltbar ist es, dass sie ein Kontrarium habe; denn die geistige Substanz besitzt kein solches. Schliesslich ist es unzutreffend, dass die Macht eines frei Wirkenden<sup>25</sup> zu ihrem Objekte das Nichtsein habe. (Ein solches Objekt kann nur etwas Reales sein.) Die Theologen wenden ein: Wir geben nicht zu, die Seele sei vom Körper „getrennt“ (rein geistig). Es ist nämlich die Ansicht Avicennas, die Seelen bilden durch die Vielheit der Leiber (und ihr ent-<sup>30</sup>sprechend) auch ihrerseits eine numerische Vielheit; denn der Theses: die Seele sei in jeder Hinsicht eine numerisch einzige (Substanz) in allen Individuen, haften viele Unmöglichkeiten an, z. B. folgende: Wenn Zaid etwas erkennt, muss auch Amr es einsehen und wenn Amr es ignoriert, kann auch<sup>35</sup> Zaid es nicht wissen — und ähnliche. Gazali wendet aber gegen die andere Lehre (die Avicennas) ein: Nimmt man an, die Seelen besitzen ihre numerische Einheit durch die der Leiber, dann müssen sie mit diesen innerlich verbunden sein.

Mit dem Untergange des Körpers müssen also auch sie zugrunde gehen. Die Philosophen können darauf antworten: Wenn zwischen zwei Dingen eine intime Beziehung besteht, wie zwischen Liebendem und Geliebten oder Eisen und Magnet,  
5 muss mit dem Untergange des einen auch das andere zugrunde gehen. — Dem Objizienten steht es jedoch zu, nach der Bestimmung zu fragen (der „ratio“), durch die die Seelen individualisiert werden und eine numerische Vielheit bilden, während sie doch unkörperlich sind. Diese Art der Vielheit  
10 kommt nämlich nur von der Materie her. (Ohne Materie bilden alle Seelen einer einzigen Spezies, also alle menschlichen nur eine Substanz.) Wer jedoch die Vergänglichkeit der Seelen lehrt und ihre numerische Vielheit, mag behaupten, sie befinden sich in einer feinen (ätherischen) Materie, nämlich der „seelischen Hitze,“ die aus den Himmelskörpern  
15 emanirt. Diese Hitze ist kein Feuer noch enthält sie das Prinzip des Feuers. In ihr befinden sich die Seelen, die den irdischen Körpern ihre Beschaffenheit verleihen und auch die Lebensprinzipien der himmlischen Körper (elnufüs).  
20 Kein Philosoph ist darin von abweichender Meinung, dass in den Elementen himmlische Hitze vorhanden ist. Diese ist Träger der Kräfte, die Tiere und Pflanzen gestalten. Einige Philosophen nennen dieselben jedoch natürliche, himmlische Kräfte (kuwan), während Galenus sie als formbildende (derselbe Terminus bedeutet auch die vorstellende Phantasie) und  
25 manchmal als Schöpfer bezeichnet. Er lehrt: „Es ist offenbar ein Bildner des Tieres vorhanden, ein Weiser, der die Natur des Tieres gestaltet, wie es die Anatomie zeigt. Das Problem aber, wo dieser Bildner ist und was seine Wesenheit („Substanz“) ausmacht, ist zu erhaben, als dass der Mensch es erkennen könnte.“ Aus diesen Tatsachen bewies Plato, dass die Seele unkörperlich sei; denn sie verleiht dem Körper  
30 seine natürliche Beschaffenheit und seine Form. Wäre der Leib also eine *conditio sine qua non* für die Existenz der Seele, dann könnte sie ihn nicht gestalten und bilden. Am deutlichsten erscheint die Natur dieser gestaltenden Seele in dem durch *generatio aequivoca* entstehendem Tiere, dann in dem durch *generatio univoca* werdenden. Wir wissen nämlich, dass die Seele eine unkörperliche Realität („ratio“) ist, die

zur natürlichen Hitze von aussen hinzutritt (nicht mit dieser identisch ist); denn die Hitze als solche kann die planmässig („begrifflich“) geordneten Tätigkeiten (die Lebensfunktionen) nicht hervorbringen. Ebenso klar ist es, dass die in der „Kälte“ (den toten Körpern) enthaltene Hitze nicht ausreicht,<sup>5</sup> um die Lebewesen mit ihrer Naturbeschaffenheit und Form zu versehen. Nach ihrer Lehre besteht darüber keine Meinungsverschiedenheit, dass in den Elementen Seelen vorhanden sind, entsprechend den einzelnen Arten, z. B. der Tiere, Pflanzen und Metalle. Jede erfordert zu ihrem Werden und<sup>10</sup> Erhaltenbleiben eine (höhere) Leitung (durch die Gestirne) und erhaltende Kräfte. Die Seelen (der Elemente) verhalten sich entweder wie vermittelnde zwischen den Seelen der Sphären und denen der sublunaren Körper. Sie beherrschen dabei diese und ihre Leiber. Daraus entstand die Lehre<sup>15</sup> von den Genien (Gespenstern). Andernfalls (133, 1) sind sie selbst mit den Leibern verbunden, die sie formen und bilden nach dem Typus (der Ähnlichkeit) der in ihnen herrscht. Wenn nun diese Leiber zugrunde gehen, kehren jene Seelen zu ihrer geistigen Materie und ihren feinen, unwahrnehmbaren<sup>20</sup> Körpern zurück.

Keiner der alten Philosophen ist mir bekannt, der solches lehrt; denn es gehört zu ihren Prinzipien, dass die unkörperlichen Dinge die Materien nicht primo et per se verändern und umgestalten (sondern höchstens indirekt und per accidens).<sup>25</sup> Das Prinzip der Veränderung ist je das Kontrarium des sich Verändernden. (In dem Bereiche des Unkörperlichen gibt es aber kein Kontrarium.) Jene Thesis lehrten vielmehr nur einige Philosophen des Islam (Farabi und Avicenna). Dieses Problem gehört zu den schwierigsten der Philosophie.<sup>30</sup> Das Durchschlagendste, auf das man sich dabei berief, ist: Der hylische Verstand denkt in einem einzigen Begriffe (dem Universale) unendlich viele Dinge (die Partikularia) und urteilt über diese in universeller Weise. Was ist aber das Wesen („die Substanz“) dieser Substanz (der Seele)? Sie ist in<sup>35</sup> keiner Weise materiell. Aus diesem Grunde lobte Aristoteles den Pythagoras (!), weil er den Beweger des Alls einen Geist nannte. (Es ist zweifellos die Stelle 984b 17 bei Aristoteles gemeint, wo er den Anaxagoras, der die Lehre vom Nūs



aufstellte, als einen Nüchternen unter Trunkenen bezeichnet.) Er nahm eine unmaterielle Form (den Nūs) an. Daher kann er keine Einwirkung seitens der Dinge erleiden; denn die Ursache des Leidens ist die Materie. Bei den aufnehmenden  
5 Kräften verhält sich dieses ebenso wie bei den wirkenden; denn die ersteren besitzen Materien, welche für bestimmt umgrenzte Dinge aufnahmefähig sind.

4. Nachdem Gazali (133, <sup>10</sup>) dieses Problem abgeschlossen hat, beginnt er (in der zwanzigsten Frage; G. 81, <sup>16</sup>) zu lehren: Die  
10 Philosophen leugneten die Auferstehung der Leiber. Averroes: Diese Lehre ist ein Moment, das sich bei keinem von den früher erwähnten Philosophen vorfindet. Sie ist in den Religionen höchstens tausend Jahre lang verbreitet. Die Philosophen, von denen uns die Wissenschaft überliefert worden ist, sind jünger,  
15 als diese Zahl von Jahren. Die ersten, die die Lehre von der leiblichen Auferstehung aufstellten, sind die Propheten Israels, die auf Moses folgten, wie es aus den Psalmen und aus vielen Teilen der heiligen Schrift der Juden ersichtlich ist. Auch in den Evangelien und der Überlieferung von Christus ist  
20 diese Lehre ausgesprochen. Sie ist im Grunde eine Lehre der Sabier. Von dieser Sekte lehrt ibn Hazm, sie sei die älteste. Im Volke d. h. in der Philosophenschule ist es zweifellos, dass sie am meisten jene Lehre (lahu) achten und glauben (bihi). Dieses hat folgenden Grund. Die Sabier glauben,  
25 jene Lehre sei besonders für die (geistige) „Leitung“ der Menschen geeignet, auf der die Existenz des Menschen als solche beruht (die soziale Ordnung) und deren Vollendung das dem Menschen zukommende Glück ausmache. Sie sei für die natürlichen Tugenden des Menschen unzuganglich, wie  
30 auch für die spekulativen Tüchtigkeiten und Kunstfertigkeiten. Die Sabier glauben nämlich, der Mensch könne in diesem Leben ohne die Kunsttätigkeiten nicht existieren, noch in diesem und in jenem ohne die spekulativen Tugenden. Ohne die natürlichen Tugenden könne aber keine jener vollendet werden.  
35 Diese seien aber nur durch Gotteskenntnis und Gottesdienst möglich. Die Gesetze seien die für die soziale Ordnung erforderlichen Künste, deren Prinzipien dem natürlichen Verstande und der Offenbarung entnommen werden. Ferner sind sie der Überzeugung, man dürfe weder affirmative noch nega-

tive Lehren über die allgemeinen Prinzipien der Religionen aufstellen, z. B. ob man Gottesdienst üben soll oder nicht, oder ob Gott existiere oder nicht und betreffs des jenseitigen Glückes und seiner Art und Weise (ob es nur geistig oder auch körperlich sei). Alle Religionen lehren nämlich gemein-<sup>5</sup> sam, es gäbe ein Leben nach dem Tode, wenn sie auch über die Eigenschaften desselben verschieden dachten. Eine solche Verschiedenheit der Lehre besteht ja auch bezüglich der Gotteserkenntnis, seiner Eigenschaften und Tätigkeiten. Über die zum jenseitigen Glücke führenden Handlungen herrscht<sup>10</sup> ebenfalls Übereinstimmung. Weil diese auf die Weisheit nach allgemein gültiger Methode gerichtet sind, sind sie verpflichtend (für alle). Die Philosophie erstrebt die Kennt- nis der Glückseligkeit nur einiger Menschen (der Elite). Diese müssen sich daher der Philosophie befleissigen, während<sup>15</sup> die Religionen die Unterweisung (und dadurch das Glück) aller Menschen im Auge hat. Daher finden wir keine Reli- gion, die sich nicht mit besonderen Anweisungen an die Ge-lehrten wendet, neben solchen für das ungebildete Volk. Da nun aber die Existenz und das Glück der Elite nur in Ge-<sup>20</sup> meinschaft mit der Menge erreicht wird, ist die für die Un- gebildeten bestimmte Unterweisung auch notwendig für die Exi- stenz und das Leben der Elite. In der Jugend und dem Heran- wachsen (der Gelehrten) ist dieses unbezweifelt. Gelangt der Mensch aber (im reiferen Alter) in den Kreis der Gebildeten,<sup>25</sup> so darf er das, was ihn beschäftigt, nicht gering achten (die Perlen seiner höheren Erkenntnis nicht Unwürdigen zeigen), muss in bester Weise den Koran interpretieren und erkennen, dass das durch den religiösen Unterricht Intendierte, das Allgemeine (alle Menschen Betreffende und Universelle)<sup>30</sup> nicht das Besondere (z. B. die bestimmte Darstellungsform usw.) ist. Wenn er den Ungebildeten einen Zweifel über die Prin- zipien seiner Religion erläutert oder eine Koraninterpretation, indem er sagt, sie widerspreche den heiligen Propheten und führe von deren Weg (Religion; 134, 1) ab, so verdient er es unter<sup>35</sup> allen Menschen am meisten, als Ungläubiger gebrandmarkt und als solcher bestraft zu werden. Die beste der Reli- gionen seiner Zeit muss er für sich erwählen, wenn auch alle Religionen in seinen Augen wahr sind. Er muss glauben, dass

das Vorzüglichste (die früheren Religionen) durch das was noch vorzüglicher ist (der Islam) abrogirt wird. Aus diesem Grunde wurden die Gelehrten, die in Alexandrien das Volk unterrichteten, zu Muslimen, als die Religion des Islam zu ihnen gelangte, und die Gelehrten, die in Byzanz und Rom dozierten zu Christen, als die Religion Christi ihnen bekannt wurde. Es zweifelt keiner daran, dass es unter den Israeliten viele Gelehrte gab, was aus ihren Schriften, die man dem Salomon zuspricht, ersichtlich ist. In dem Volke der Offenbarung, nämlich dem Propheten, hörte die Gelehrsamkeit nimmer auf. Aus diesem Grunde ist es ein durchaus wahres Wort, das besagt: Jeder Prophet ist ein Weiser, aber nicht jeder Weiser ein Prophet. Jene sind die Gelehrten, von denen es heisst, sie seien die Erben der Propheten. Da nun aber die demonstrativen Wissenschaften in Axiomen und Postulaten begründet sind, so muss dieses in noch höherem Grade in den auf Offenbarung und dem natürlichen Verstande beruhenden Gesetzesvorschriften der Fall sein. Jedes Religionsgesetz, das auf Offenbarung beruht, verbindet sich mit dem natürlichen Verstande. Wer zugibt, dass eine rein natürliche Religion existieren kann, muss ebenfalls konzedieren, dass diese unvollkommener sei als andere, die zugleich auf Offenbarung und Vernunft beruhen. Alle Menschen stimmen darin überein, dass die Prinzipien des praktischen Lebens auf Autorität hin angenommen werden müssen. Der einzige Beweis nämlich für die Notwendigkeit von Handlungen kann nur auf Grund der Tugenden geführt werden, die aus den Handlungen erwachsen.

Damit wurde also gezeigt (134, 12), dass die Gelehrten betreffs der Religionen insgesamt obiger Ansicht sind, d. h. dass man den Propheten, die die Prinzipien des praktischen Lebens und die religiösen Satzungen in jeder einzelnen Religion aufstellten, auf Autorität hin glauben muss. Dass von ihnen als lobenswert bezeichnete, ist zugleich dasjenige, was die Ungebildeten am meisten zu tugendhaften Handlungen anspornt, so dass die Anhänger dieser Religion zu vollkommenerer Tugend gelangen, als die einer anderen. Dieses gilt z. B. von den Gebetsübungen bei uns (im Islam); denn dieselben halten zweifellos vom Bösen zurück. Sie sind voll-



kommener als die Gebete in anderen Religionen usw. Das Gleiche gilt von den islamischen Lehren über das Jenseits. Sie treiben die Menschen mehr zu tugendhaften Handlungen an als die Jenseitslehren anderer Religionen. Aus diesem Grunde ist die Darstellung des Jenseits in sinnlichen Bildern besser 5 als die in geistigen. Das Jenseits (134, 23) ist ein anderes Leben (nashah-Aufwachen) von höherer Ordnung als dieses Dasein und eine andere Periode des Seins, edler als diese (irdische). Dieses braucht derjenige nicht zu leugnen, der lehrt: Wir erkennen, dass (anna) ein und dasselbe Seiende 10 sich von einer Seinsperiode zur anderen entwickelt, wie die Wesensformen der toten Körper sich umgestalten, so dass sie (in den Lebewesen und Begriffen) sich selbst erkennen als rein geistige Formen. Wer dieses bezweifelt und kritisch untersucht, sind solche, die die Religionen und Tugenden 15 (also die soziale Ordnung) untergraben wollen, die Ungläubigen, quorum deus venter est. Ein solcher muss auf Veranlassung der Vertreter der Religion und der Wissenschaft getötet werden. Die Seele (134, 8 unt.) darf man, um die Ungläubigen zu widerlegen, nicht als unveränderlich bestehend 20 annehmen, was sowohl Vernunft als auch Offenbarung dar- tut. Man muss vielmehr behaupten, die Seele (der Mensch), die aufersteht, ist ein (wesensgleiches) Abbild derjenigen dieses Lebens. Sie ist mit dieser nicht individuell identisch; denn das Vergangene kehrt nicht wieder als individuell dasselbe. 25 Das Sein kehrt nur wieder für das wesensgleiche Abbild des Vergangenen, nicht für sein Individuum, wie es Gazali selbst beweist. Daher ist diejenige Lehre über das Jenseits (die Auferstehung) unrichtig, die nach den Theologen behauptet: Die Seele ist ein Akzidens (des Leibes), und die auferweckten 30 Leiber sind identisch mit den verstorbenen. Was nämlich dem Nichtsein verfiel und dann wiederum zum Dasein gelangte, ist spezifisch nicht numerisch dasselbe. Numerisch sind es vielmehr zwei Dinge. Besonders gilt dieses (dass seine Ansicht unrichtig sei) von solchen Theologen, die behaupten, 35 die Akzidenzien besäßen nur eine momentane Existenz (vgl. die Lehre von der Momentaneität des Seins bei den Sautrantika). Sie dauerten keine zwei Zeiteinheiten.

Jener Mensch (Gazali, 134, 3 unt.) bezeichnete die Philo-

sophen in drei Problemen als Ungläubige. Erstens in diesem. Wir haben aber gezeigt, was die Philosophen darin lehren und das sie dieses Problem zu den spekulativen rechnen (also durch den natürlichen Verstand erkennbar). Zweitens: Gott erkenne nicht die Individua. Wir haben gezeigt, dass dieses nicht ihre Lehre ist. Drittens betreffs der Ewigkeit (d. h. des anfangslosen Erschaffenseins) der Welt. Was die Philosophen unter jenem Terminus (135, 1) verstehen, ist, wie wir nachwiesen, nicht derjenige Gedanke, auf Grund dessen die Theologen jene für Ungläubige erklärten. (Sie verstanden jenen Terminus als Unerchaffensein der Welt. Die Philosophen lehren jedoch die Schöpfung.) Gazali behauptet in diesem Buche, kein einziger Muslim lehre die rein geistige Auferstehung, und in einem anderen, die Sufis lehrten dieselbe (die doch gute Muslime sind). Daher darf keiner als Ungläubiger bezeichnet werden, der die reine Geistigkeit des Jenseits verteidigt. Der Konsensus der Gläubigen lehrt nicht, das Jenseits sei sinnlich wahrnehmbar (körperlich).

---

## 20 Kritik des Hwāga Zāde an der Diskussion zwischen Gazali und Averroes.

---

Hwāga (Choğa) Zāde 1488 † (Brockelm. II 230) will vom Standpunkte der konservativen Orthodoxie einen Bericht über die Diskussion zwischen Gazali, als dessen Schüler er sich einführt (5, 3 unt.) und Averroes geben, nicht ohne den Gazali in manchen Punkten ergänzen zu wollen (7, 7): Er stellt einundzwanzig Thesen auf. Von diesen sind die ersten vier und Nr. 15—21 solche, deren Unrichtigkeit er den Philosophen nachweisen will: 1. Das erste Prinzip (Gott) wirkt per se notwendig, nicht etwa wie eine Naturkraft noch nach freier Wahl. 2. Die Welt ist ewig (d. h. anfangslos von Gott verursacht, erschaffen). 3. Die Welt dauert ewig. 4. Aus einem einzigen Prinzip kann nur eine einzige Wirkung hervor-

gehen (aus Gott also direkt nur der Nūs und nur indirekt die anderen Geschöpfe). 5. Die Art und Weise, wie nach den Philosophen die aus wesentlich verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzte (also eine Vielheit in sich schliessende) Welt aus einem einzigen Prinzipie (Gott durch Vermittelung der Sphärengeister) hervorgeht, ist unrichtig. 6. Die Philosophen können keinen wirklichen Gottesbeweis aufstellen, noch auch 7. die Einzigkeit und Einheit Gottes wissenschaftlich nachweisen. 8. Unannehmbar ist ihre Behauptung: Ein und dasselbe Prinzip kann in bezug auf dasselbe Objekt (z. B. Gott bezüglich der Welt, die er erkennt) nicht zugleich aufnehmend (passiv) und wirkend (aktiv) sein. 9. Unrichtig ist die Behauptung: Gott hat keine realen (von seinem Wesen verschiedene) Eigenschaften. 10. Die Philosophen sind nicht in der Lage, ihre Behauptung zu begründen: Gottes Wesen wird nicht durch Genus und Differenz geteilt (bildet also eine absolute logische Einheit), 11. noch auch die andere: Das Dasein Gottes ist identisch mit seiner Wesenheit. (Essenz und Existenz fallen in Gott zusammen), 12. noch auch die: Gott ist kein Körper, 13. noch auch, dass Gott andere, aussergöttliche Dinge in universeller Weise erkennen kann, 14. noch auch, dass Gott sich selbst erkennt. Das natürliche, weltliche, heidnische Wissen ist unfähig, diese elementarsten Wahrheiten zu erkennen. Nur durch übernatürliche Offenbarung werden uns diese Dinge, die Mysterien sind, kundgetan. Unhaltbar sind ferner folgende Thesen der Philosophen: 15. Gott erkennt nicht die partikulären, individuellen Dinge (Thesis der Griechen, nicht der islamischen Philosophen). 16. Der Himmel bewegt sich durch seinen Willen (ist ein Lebewesen, das sich willkürlich bewegt). 17. Der Himmel bewegt sich auf Grund einer Begierde (eines Verlangens nach den Geistern und Gott als dem Objekte der Liebe). 18. Die Seelen der Himmel (die Engel) erschauen die partikulären Dinge, die in der sublunaren Welt zeitlich entstehen. 19. Das Kausalgesetz, das formuliert wird: Es besteht eine notwendige Verbindung und die Unmöglichkeit der Trennung zwischen Ursache und Wirkung in den Naturdingen („zwischen den gewohnheitsmässig verlaufenden Dingen und den Wirkungen“). 20. Es ist unmöglich, dass die Menschenseelen



vernichtet werden (Gott kann sie nicht vernichten, selbst, wenn er es wollte). 21. Eine leibliche Auferstehung und eine körperliche Versammlung der Menschen zum jüngsten Gerichte sind zu leugnen. (Die jenseitige Vergeltung ist eine rein geistige.)

5 22. Die Philosophen sind unfähig, zu beweisen, dass die menschliche Seele eine unkörperliche Substanz („die in sich besteht“) ist. Auf der einen Seite wollen also die Philosophen in das Gebiet des Glaubens und der Mysterien eindringen und Wahrheiten beweisen, die nur durch Gottes Offenbarung erkannt werden können (Nr. 6, 7, 12, 13, 14, 22), auf der anderen Seite sind ihre Behauptungen unrichtig (Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 15–21).

Folgende Punkte sind von den Ausführungen des H. Zāde beachtenswert. ad 1. Auch die Philosophen lehren, Gott habe einen freien Willen, nur könne dieser nicht ohne das Erschaffen sein (8, 10 unt.). Wir behaupten jedoch, Gott könne das Erschaffen auch unterlassen. In ihm besteht eine Indifferenz zu handeln und nicht zu handeln (electionis) und dieses oder jenes auszuführen (specificationis). Durch den eigenen Willen Gottes wird diese aufgehoben, ohne dass eine äussere Ursache ausschlaggebend wirken müsste. (Gott aktualisiert seine Potenzialität also selbst. Dieser Gottesbegriff steht sicherlich hinter dem der Philosophen weit zurück.) Ein Motiv zum Handeln ist nach den liberalen Theologen und uns kein determinierendes für den Willen, nach den orthodoxen determiniert er diesen. ad 2. Galenus hat sich nach dem Berichte Razis der Entscheidung der Frage enthalten, ob die Welt ewig sei oder nicht. Dies zeigt, dass er die Wahrheit wirklich suchte. Von Ewigkeit wollte Gott die Welt in einer bestimmten Zeit erschaffen. Die liberalen Theologen geben (irrtümlich) als determinierendes Motiv der zeitlichen Schöpfung den vielfachen, damit verbundenen Nutzen (der Geschöpfe) an. Tusi betonte, dass vor der realen Welt keine reale, sondern nur eine imaginierte Zeit vorhanden ist, die also kein ausschlaggebendes Motiv für den Willen Gottes bilden kann. Razi (1209 †) berichtet: Razi (932 †), der Arzt, lehrte: Die Himmel sind zeitlich entstanden, da nur die Geister anfangslos erschaffen wurden.“ Die Lehre der Philosophen ist zu leugnen: In Gott waren von Ewigkeit alle Be-

dingungen des Handels gegeben. Folglich musste er von Ewigkeit handeln, d. h. die Welt erschaffen. Die Ewigkeit der Welt ist sogar unmöglich, und die Zeit ist nicht notwendig anfangslos (indem nach Aristoteles jeder Zeit etwas zeitlich vorausgehen müsste). Die Kontingenz ist nichts rein<sup>5</sup> Negatives (darin bestehend, dass eine Wesenheit weder das Sein noch das Nichtsein notwendig zur Folge hat; z. G. 45 f.), sondern etwas Positives (die Aufnahmefähigkeit für Sein und Nichtsein). Dennoch erfordert sie kein reales Substrat, also keine ewige Materie, was Avicenna deduzieren wollte;<sup>10</sup> denn dieses Positive ist ein Gedankending. Auch Tusi (48) fordert für eine positive Kontingenz ein reales Substrat. Unrichtig ist ferner die Lehre Avicennas: Alles Unkörperliche muss ewig sein.

ad 3. Ein selbstlos und freiwillig Gebender kann sein<sup>15</sup> Geben auch unterlassen, in unserem Falle das Erschaffen der Welt. Unmöglich ist die Lehre der liberalen Theologen der alten Schule (G. 51 unt.): Gott erschaffe das Nichtsein. Dieses vernichte die Welt und würde dann aus sich selbst (per se) zugrunde gehen. Die ascharitische Lehre von der<sup>20</sup> Momentaneität der Akzidenzien wird (52 oben) durch die sinnliche Wahrnehmung widerlegt. — Dass ein Ding auf Grund seiner selbst in einer bestimmten Zeit vernichtet werde, ist jedoch nicht unmöglich. Das Substrat (53) bedarf der Akzidenzien, um fortbestehen zu können, die Akziden-<sup>25</sup> zien des Substrates aber, um zum Dasein zu gelangen. Ein *circulus vitiosus* liegt also nicht vor und durch das Aufhören der Akzidenzien kann das Substrat vernichtet werden. — Der Wille Gottes bleibt in seinem innersten Wesen unverändert. Nur seine Beziehungen zu den Objekten verändern<sup>30</sup> sich. ad 4. Die Ursache kann eine innere Beziehung zu vielen Wirkungen haben, also eine Vielheit solcher erzeugen. Die Einheit der Ursache wird dabei demnach gewahrt; denn jene Beziehungen beruhen auf Negationen (55—57). Avicenna betont in seinem Briefe an Behmenjâr, dass auch diese Viel-<sup>35</sup> heit in einer absolut einfachen Ursache unmöglich sei (57,<sub>2</sub> unt.): Wenn a aus einer Ursache hervorgehe, könne nicht auch b aus ihr entstehen. Razi weist dieses Argument Avicennas als einen schweren Fehler der Logik zurück. „Es ist

zu verwundern, dass derjenige, der sein ganzes Leben mit dem Unterrichten und eigenen Erlernen der Logik („des Organon, alāla) zubrachte, um von Irrtum befreit zu werden, die Anwendung der Logik („des Organon, des Instrumentes“) unterliess, als er an diese edelste Frage kam und in einen Irrtum fiel, über den selbst kleine Knaben lachen“ (indem Avicenna das kontradiktorische Gegenteil: „non-a“ mit dem konträren oder subkonträren „b sei nicht a“ verwechselte und ferner behauptete: Das Verursachen von b sei identisch mit dem Nicht-verursachen von a, indem er das Verursachen eines „nicht-a“ mit dem Nicht-verursachen von a identifizierte).

ad 5. Die Emanationslehre (die Geister sind „Geber der niederen Formen“, z. B. der aktive Intellekt für die sublunaren Formen; (61, 2) ist abzuweisen. Die Lehre von Hyle und Form ist abzulehnen. Auch ein einfaches Ding kann Körper und ausgedehnt sein. Wenn die Philosophen durch Negationen und Relationen in Gott die Vielheit der Welt erklären wollen, so antwortet ihnen Tusi: Diese setzen positive Fundamente voraus (62 unt.). Dieses ist jedoch unrichtig (63 Mitte). Die späteren islamischen Philosophen gaben zu, dass in Gott reale Dinge existieren müssen, aus denen die Vielheit der Dinge hervorgeht (63 unt.). Nach Razi (76, 2) ist das Zeitlichsein eine *conditio sine qua non* des Geschöpflichen, was jedoch keine richtige Lehre ist. Sie enthält eine *petitio principii*. Unberechtigt ist jedoch Gazali, den Philosophen absichtlichen Betrug vorzuwerfen, wenn sie Gott einen Schöpfer nennen (77 Mitte). ad 6. Gegen Gazali muss man die Philosophen in Schutz nehmen; denn (84, 3 unt.) sie stellen den Kontingenzbeweis auf. Die erste Ursache steht bei ihnen ausserhalb der anfangslosen Kette. Gazali setzt voraus, dass der Gottesbeweis sich auf die Unmöglichkeit einer anfangslosen Kette stützt (ein grosser Mangel an philosophischem Verständniss). Bedenklich erscheint allerdings die philosophische Lehre, eine ewige Kette (von Sphärenbewegungen) bestehe aus lauter zeitlichen Gliedern (den einzelnen Umkreisungen). ad 7. Der Beweis der Philosophen: In Gott fallen Notwendigkeit (Dasein) und Wesenheit zusammen; folglich könne Gott nur ein einziger sein — ist nicht stichhaltig; denn es können zwei Wesenheiten existieren,



die das proprium haben, notwendig zu sein. (H. Z. scheint zu übersehen, dass dieses bei der absoluten Einfachheit Gottes — Lehre der Philosophen — nicht denkbar ist.) Gott ist ein individuelles Notwendigsein, das aus sich (per se; 87 Mitte) erfordert, dass ihm das Akzidens des allgemeinen<sup>5</sup> Notwendigsein (das ein rein subjektiver Begriff ist, ib. Z. 2) zukommt. (Gott ist also kein einfaches Wesen.)

ad 8. Diese Lehre der Philosophen ist ihre Prämisse für die Leugnung der Eigenschaften (als Akzidenzien) Gottes. ad 9. Gott ist die Ursache seiner realen Eigen-<sup>10</sup>schaften (z. Averb. 6, 2). Er verhält sich zu ihnen also aktiv und passiv, verursachend und aufnehmend zugleich. ad 10. Avicenna lehrt in den „Thesen“, Gottes Selbsterkennen sei ein präsent<sup>5</sup>es (im Wesen begründetes) Wissen, sein Erkennen von andern Dingen sei ein durch Erkenntnisformen aussergöttlicher<sup>15</sup> Dinge erlangtes (huṣūlī). Dadurch widerspricht er der absoluten Einheit Gottes (14, 1 u. 35, 8). — Genus und Differenz sind rein logische Inhalte (15 unt.). Gott kann aus ihnen „zusammengesetzt“ sein, ohne dass sich eine Unvollkommenheit für Gott daraus ergebe. ad 11. Da diese Thesis<sup>20</sup> wie auch die vorhergehende dem Islam nicht widerstreitet, wurde sie von manchen späteren Theologen angenommen (z. Averb. 20, 2 unt.). Suhrawardi, der Philosoph der Erleuchtung (z. Averb. 21 Mitte), identifiziert Wesenheit und Dasein in allen Dingen, und Razi hält es (fälschlich) für<sup>25</sup> möglich, dass die Wesenheit das Dasein verursache, ohne deshalb früher wie letzteres zu sein. Gazali: Das Dasein tritt zum Wesen Gottes hinzu, ohne deshalb verursacht zu sein, — eine unmögliche Vorstellung. Gott ist das individuelle Sein (25 unt.), zu dem das universelle „hinzutritt“, ohne dass<sup>30</sup> dadurch eine reale Verschiedenheit und ein Verursachtsein in Gott entsteht. ad 12. Auch der Körper ist etwas Einfaches. Gott könnte in dieser Hinsicht also ein Körper sein. (Hw. Z. sieht nicht, dass er damit sich selbst einen Hieb versetzt.) Jedes numerisch Viele, so lautet ein anderer philosophischer<sup>35</sup> Beweis (29), ist verursacht. Der Körper ist ein numerisch „Vieles“ in dem Begriffe des Ausgedehntseins (was H. Z. leugnet). Folglich ist er verursacht und kann Gott kein Körper sein. ad 13. Wir leugnen, dass nur die Materie ein

Hindernis des Erkennens sei. Jedes unkörperliche Wesen ist deshalb noch nicht mit Erkennen begabt. ad 14. Das Unmateriellsein der geistigen Substanz bedeutet noch nicht, dass sie sich selbst als Erkenntnisobjekt präsent ist (ihre Selbst-  
5 erkenntnis). ad 15. Gott erkennt nach Avicenna (42 unt.) alle individuellen Dinge, jedoch in universeller Weise. Diese deckt sich aber (in den Kombinationen ihrer Bestimmungen) mit dem Individuum. Der Vorwurf Gazalis (43 unt.), Gott erkenne dann nicht die Individua als einzelne und könne sie  
10 nicht unterscheiden, ist also unberechtigt. Gottes Wissen ist eine Eigenschaft mit einer Relation. Diese kann sich verändern, ohne dass die Eigenschaft oder das Wesen Gottes sich ändere (45). Gott kann also, was die Philosophen bestreiten, die veränderlichen Dinge als solche erkennen.  
15 Der Inhalt, durch den Gott die Dinge erkennt (nach den späteren islamischen Philosophen soll dieses eine besondere Erkenntnisform sein; 47 unt.), ist noch universell, und kann daher vielen Individuen zukommen. Gott ignoriert diese also noch nach ihren individuellen Inhalten — was unzulässig  
20 ist. ad 16. Die Himmel bewegen sich nicht in ihrer Gesamtmasse. Nur die Sterne in ihnen bewegen sich (51 unt. ff.). — Die Zeit kann ein Ende nehmen und die Bewegung der Himmel aufhören (61 Mitte). ad 18. Die Himmelseelen (66 unt.) kennen Gott nicht und können daher durch und in  
25 Gott die Welt Dinge nicht erkennen. Nach Gazali erkennen die Sphärenseelen die von ihnen bewirkten Sternbewegungen und durch diese die sublunaren Ereignisse (67). Die philosophische Lehre (68, 4) über den Propheten stimmt mit den Prinzipien des Islam überein (Harmonie zwischen Glauben  
30 und Wissen). Gott gibt einem Engel das ein, was er dem Propheten mitteilen will und dieser überbringt die Botschaft. Ebenso verhält sich auch der Träumende. (Es liegt also eine übernatürliche, direkt von Gott dem Engel und indirekt dem Propheten übermittelte Offenbarung vor. Dass dieser das  
35 rein natürliche Wissen, die Philosophie untergeordnet sein muss, ist selbstverständlich.)

ad 19. Für die Geltung des Kausalgesetzes (73) haben die Philosophen keinen andern Beweis als die Wahrnehmung (Konstatierung) der immer oder meistens erfolgenden Aufein-

anderfolge von Ursache und Wirkung. Es ist nun aber offenbar, dass diese Konstanz in der Verbindung zweier Tatsachenreihen, die man dawarān (Umkreisung, Parallelismus zweier Tatsachenkreise) nennt, keine ursächliche Abhängigkeit erweist. Weshalb könnte Gott sein gewohnheitsmässiges<sup>5</sup> Handeln nicht so eingerichtet haben, dass er den Vorgang des Verbrennens immer nach der Berührung eines Körpers mit dem Feuer erschafft, ohne dass diese Berührung irgendeinen inneren Anteil an jenem Vorgange hätte. Ebenso könnten sich die anderen regelmässigen Vorgänge (almutarattibāt) ver-<sup>10</sup> halten. Dass wir die Weltvorgänge für konstant und gesetzmässig halten, ist ein notwendiges Wissen, das Gott in uns erschafft, während er die äusseren Vorgänge gewohnheitsmässig bewirkt (73, 1 unt.). Die Annahme der innerlich notwendigen Kausalverbindung würde zu der Leugnung der<sup>15</sup> Wunder führen, die doch in glaubwürdiger Weise von den Propheten berichtet werden. Die Prophetenseele (74, 3) besitzt die Kraft, die Elemente zu verwandeln usw., was ihr Philosophen selbst zugebt (Harmonie zwischen Wissen und Glauben).  
 ad 20. Gott ist durch freie Wahl tätig. Er kann die Seele<sup>20</sup> absolut vernichten, wie er sie auch absolut erschafft. Ihre Vernichtbarkeit hängt nicht von einem Substrate ab (103 f.).

ad 21. Betreffs der Auferstehung wurden verschiedene Lehren aufgestellt: 1. Nur der Körper ersteht. Dieses (107, 10 unt.) ist die Lehre der Leugner der Seele (als beson-<sup>25</sup> derer, geistiger Substanz), nämlich der meisten Muslime (der meisten islamischen Theologen der älteren, vorphilosophischen Zeit). 2. Nur der Geist ersteht — Lehre der metaphysischen Philosophen. 3. Körper und Geist erstehen, — Lehre der Theologen, die eine unkörperliche Seele annahmen, des Gazali,<sup>30</sup> Halimi, Isfahāni (Ragib), Dabūsi (abu Zaid 1039 †, vgl. Brockelm. I 175 Nr. 13) und vieler Sūfis (die Averroes für seine Thesis Nr. 2 beschlagnahmen möchte). 4. Beides wird geleugnet — Lehre der alten Naturwissenschaftler, die keine Beachtung verdienen und die weder in Religion noch Philo-<sup>35</sup> sophie bedeutend sind. 5. Man enthält sich einer Meinungsäusserung — Standpunkt des Galenus. (Dass Averroes eine jenseitige Vergeltung anerkennt, ist für seinen Kritiker ganz selbstverständlich. Durch die Lehre von der Nicht-



individualität der Seele nach der Trennung vom Leibe wird jene Lehre nicht unmöglich gemacht.) Bei Avicenna findet sich betreffs des jenseitigen Glückes eine kleine Ungenauigkeit der Lehre (112 unt.). In einigen seiner Werke definiert er es als „Verstehen der unkörperlichen Wesen“, während er in anderen sich äussert: „Nur annähernd kann ich es bestimmen. Mir scheint, es bestehe darin, dass der Mensch die ersten, unkörperlichen Prinzipien in eigentlicher Weise begrifflich erfasst und die Weltordnung, die von dem ersten (Gott) ausgeht. Er erkennt denn, welche Existenzart und Einheit der ersten Substanz des Weltalls zukommt (vollkommene Gotteserkenntnis) usw.“ Wir (Hwāza Zade; 113, 3) leugnen das Prinzip jener Lehre, dass die Glückseligkeit im Erkennen bestehe. Diese Thesis stützt sich nur auf Induktion. Wenn diese auch die meisten Einzelfälle zur Basis hat (im günstigsten Falle), so verleiht sie doch kein sicheres Wissen, da die Möglichkeit bestehen bleibt, dass ein Einzelfall übersehen wurde, der sich anders verhält. — Die Thesis der Philosophen (116 unt.) betreffs der geistigen Vergeltung leugnen wir natürlich nicht. Die körperliche dürfen sie jedoch nicht in Abrede stellen.

ad. 22. Dass die Menschenseele unkörperlich sei, widerspricht nicht den Prinzipien des Islam (die Lehre, dass sie ein Körper sei, scheint ihnen mehr zu entsprechen). Mehrere unter den wahren Forschern des Islam haben diese Lehre sogar angenommen, z. B. Gazali, Isfahani 1108 † (abul Kásim alrāgib), Halimi 1012 † (Brockelm. I 197 Nr. 9 und 288 Nr. 9) und die meisten Mystiker (Süfis). Wir wollen nur die Beweise der Philosophen als kraftlos hinstellen und ihre Thesis zurückweisen, der natürliche Verstand könne dieses ohne die Unterstützung durch die Offenbarung erweisen. Es ist also ein unerweisbares Mysterium. — Die Süfis sind dem Hwāza Zade nach diesem Texte gut orthodoxe Leute! Der philosophische Beweis, die Begriffe seien unteilbar, ist unrichtig, denn sie sind potenziell wie Homöomeren teilbar. Die Seele ist (80, 12 unt.) ein Körper, der ihnen zum Substrate dient. Ferner kann auch in Teilbarem und Körperlichem Unteilbares und Unkörperliches inhärieren. Sodann besteht das Wissen wohl nicht in einem Inhärieren von Erkenntnisformen in der Seele, sondern in einem Enthülltwerden der Dinge für unseren Geist

ohne Einzeichnung einer Form in diesem, sondern in einem andern unkörperlichen Substrate, so dass die Seele sie von dort und an diesem Substrate sieht. Ebenso sieht sie die Daten der Sinne in den Organen (vgl. die Lehre von der Erleuchtung). In Dingen der transzendenten Welt, z. B. im aktiven Intellekte können diese Formen und z. B. auch die Ideen nichtseiender Dinge enthalten sein. Weshalb kann die Seele (83, 2) nicht dieser sinnlich wahrnehmbare Tempel (der Leib, vgl. Vierteljahrschrift von Barth, Bd. 34 S. 320, 16) sein. Die Einprägung der Erkenntnisformen würde dann ebenso erfolgen, wie die der sinnlichen Formen in die Sinnesfähigkeiten. Ferner geben wir nicht zu, dass jede körperliche Kraft teilbar ist, so dass sich daraus die Teilbarkeit (und Geteiltheit) der ihr inhärierenden Formen ergäbe. Eine ihrem Inhalte nach unkörperliche Form kann einem körperlichen Substrate sehr gut anhaften. Auch materielle Erkenntniskräfte haben reflexive Funktionen. Die Selbsterkenntnis ist also kein Beweis für die Unkörperlichkeit des Erkennenden. Ebenso wie unser Körper, nimmt auch unser Geist im Alter ab. Er ist also ein Körper. — Das Denken (85, 10 unt.) ist ein relativer Zustand eigentümlicher Art, der zwischen Subjekt und Objekt eintritt. Das Selbstbewusstsein hängt von dem Eintritte dieser Relation ab. — In den Bestimmungen der Seele hat man die inneren und die äusseren, in einer Beziehung zu Aussendungen bestehenden nach Tusi (88 unt.) zu unterscheiden. Erstere soll die Seele immer (intuitiv) erkennen (was Hwāza Zade bestreitet). Tusi (90, 12): Die Vollendung der geistigen Tätigkeit der Seele im höheren Alter beruht auf ihrer Übung und Gewohnheit. Sie beweist nicht ihre geistige Natur. Gazali und Razi (91, 5 unt.): Der Geist kann eine von den anderen Körpern spezifisch verschiedene körperliche Natur sein (die Denkkraft also eine körperliche Kraft). Sie kann sehr wohl die „kräftigste“ der leiblichen Fähigkeiten darstellen. — Die geistigen Kräfte vermögen nicht aus sich, sondern nur durch Hilfe unkörperlicher Substanzen „unendlich“ viele Tätigkeiten auszuüben (99 oben). Ein gleiches gilt auch von körperlichen Kräften. Der Geist kann also eine Art Körper sein. — Eine einzige körperliche Kraft im Menschen nimmt alle übrigen Kräfte in

ihren Dienst und gestaltet daher das Seelenleben zu einem einheitlichen. Aus dieser Einheitlichkeit (die z. B. Kontraria vergleicht) kann man also nicht auf die Geistigkeit unserer Seelen schliessen (94). Unser Ich weist ebensowenig auf eine  
5 geistige Natur unseres Selbst hin (92, 1 unt.); denn es besteht aus den ursprünglichen körperlichen Teilen in uns, die aus dem Sperma kommen und konstant bleiben bis zum Tode ohne (wie der übrige Körper) dem Stoffwechsel unterworfen zu sein.

10 Die Philosophie des Hwāza Zade ist trotz ihrer streng orthodoxen und rückständigen Richtung sehr unterrichtet über die griechische Philosophie, diskutiert mit grosser Beherrschung der Terminologie über dieselbe und nimmt manche von deren Anschauungen an, z. B. die Lehre über die Zeit  
15 (z. Gazali 20, Mitte und 24, 1 unt.; wo er deren subjektive Seite betont) die Bewegung (Gazali 28, 5), die fünf Arten des Früher und Später (Gazali; 29 Mitte), Substanz und Akzidens (z. Averroes 15, 1) die Kontingenz (z. Averroes 9 Mitte) — diese ist (ib. 21, 3 unt.) der Grund, weshalb das Ding eine Ursache  
20 erfordert<sup>1)</sup> — die vier Ursachen (ib. 22) die er an anderer Stelle jedoch kritisiert. Er neigt durch seine der natürlichen Erkenntnis gegenüber etwas misstrauische Haltung zur Kritik, die zu einigen Hoffnungen berechtigen könnte, wenn sie nicht in den Fesseln der koranischen Theologie gefangen wäre.  
25 Die Möglichkeit (z. Gazali 49) und viele andere metaphysische Begriffe sind rein subjektiv. Auch Gazali bleibt von der Kritik (Gazali; 33 f.) nicht verschont. Die Formulierung der Begriffe ist eine sehr präzise — die *praedicatio per se et primo* ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen, d. h. also  
30 die griechische Logik —; das eigentliche Verständnis derselben hält damit jedoch nicht gleichen Schritt. Die Atome werden geleugnet (Gazali; 41), zugleich aber auch die Lehre von Hyle und Form (ib. 44 Mitte und 49 unt.). Die Körper sind einfache Substanzen. Das Prinzip des Kausalgesetzes, dass

---

1) Die meisten Theologen fassen das zeitliche Entstehen als den Grund und Titel auf, weshalb ein Ding verursacht sein muss. Von dieser Schule, der ultraorthodoxen, wendet unser Autor sich also ab.



jedes Ding eine Ursache und jeder indifferente Zustand ein ausschlaggebendes Agens besitzen muss, um zur Aktualität zu gelangen, wird zugegeben, die tatsächlichen Kausalbeziehungen der Naturdinge jedoch geleugnet. Dabei bleibt diese Leugnung auf demselben sterilen Punkte des Okkasionalismus stehen,<sup>5</sup> auf den sie die alte Schule der orthodoxen Theologen des Islam (Aschari usw.) gestellt hatte. — In der Lehre Avicennas erkennt er an, dass nach ihr Gott die materiellen Individua erkenne (z. Averroes 12,<sup>4</sup> unt.). Jedoch sieht er darin eine Unklarheit. Der menschliche Geist besteht aus körperlichen<sup>10</sup> Teilchen, die Gott (ib. 120,<sup>2</sup> unt.) oder auf ein Geheiss Gottes die Engel (121,<sup>4</sup> unt.) beim Tode des Menschen „sammeln und festhalten“, so dass sie der Vernichtung nicht anheimfallen. Die Unvergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit soll dadurch gewahrt sein. — Die Fähigkeiten des<sup>15</sup> Menschen (ib. 125 Mitte) haben keinen kausalen Einfluss auf seine Handlungen. Der Mensch (ib. 128,<sup>7</sup>) besteht nicht aus den vier Elementen (philosophische Lehre), sondern aus Homöomerien, in die Gott die Eigenschaft des Lebens hineinlegt. Das Leben ist also ein Akzidens (ib. 130; eine Qualität)<sup>20</sup> der körperlichen Substanz. Isfarā'ni (1027 †) wird (ib. 131) gegen den Einwand angeführt: das Höllenfeuer vernichte die Verdammten. Die Hölle könne also nicht ewig sein. Isfarā'ni zitiert Galenus zur Stütze seiner Ansicht, dass das Feuer nicht immer das Leben vernichte. „Galenus hielt seinen<sup>25</sup> Finger in den Magen eines geschlachteten Tieres. Wegen der dort herrschenden übergrossen Hitze musste er seinen Finger sofort wieder zurückziehen. Wir sehen ferner, dass manche Tiere nicht unter dem Feuer leiden, z. B. der Vogel Strauss. Er verschlingt nämlich glühendes Eisen. Der Salamander<sup>30</sup> lebt sogar im Feuer (ib. 132,<sup>1</sup>).“

Betreffs der Frage der Orthodoxie des Averroes ist zu beachten, das Hwāza Zade nicht im geringsten daran zweifelt, dass er eine Vergeltung nach dem Tode annimmt. Nur die Art derselben, ob sie eine auch leibliche oder rein geistige<sup>35</sup> sei, kommt in Frage. In den gleichen Überzeugungen bewegt sich das Schlusswort des Herausgebers (z. Gazali 91): „Die Lehren der Philosophen habt ihr nun klargestellt. Entscheidet ihr auch nun, sie als Ungläubige zu bezeichnen, die getötet

werden müssen, ein Urteil, das alle trifft, die ihre Thesen annehmen? Wir antworten: In drei Punkten kann man nicht umhin, sie des Unglaubens zu zeihen, und zwar in den Lehren: 1. Die Welt und alle Substanzen (Wesenheiten in ihr) sind ewig. (Letzteres behaupten die Philosophen ebensowenig wie die folgende Lehre:) 2. Gott erkennt nicht die zeitlich entstehenden Individua und 3. die leibliche Auferstehung ist zu leugnen.“ Diese durchaus harmlosen Lehren bewirken im Islam, dass der sie Verteidigende vogelfrei ist. Er hat sein Leben verwirkt. Hätte Averroes, wie es ihm die Averroisten zuschreiben, die persönliche Vergeltung im Jenseits überhaupt gelehret, — was einen bedeutenderen Eingriff in den koranischen Dogmenbestand darstellen würde, — dann wäre er sicherlich keines natürlichen Todes gestorben.

## Erläuterungen.

---

ad 5, 16. Das Einfachste wäre, *laisa* zu streichen: „verursacht i. d. eine Veränderung“. Andernfalls ist zu konstruieren: keine solche Veränderung, die eine grössere Aktualität bedeutet und die ein Ding sich deshalb nicht selbst geben<sup>5</sup> kann. Andere Veränderungsvorgänge — vgl. Z. 19 — steigern den Seinsinhalt nicht und können daher eine Ursache entbehren. 8, 15: Man sollte glauben, zwischen dem Innerhalb und Ausserhalb der Welt gebe es kein Mittelding und dennoch gibt es ein solches. Gegensätze, die zunächst als kon-<sup>10</sup>tradiktorische erscheinen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als konträre, d. h. solche, die Mittelglieder aufweisen. 9, 5. 12. Wenn in der Ursache (Gott) keine Veränderung (Lehre der Philosophen) vor sich geht, kann sich auch die Wirkung (die Welt) nicht verändern; denn zwischen beiden muss ein<sup>15</sup> vollständiger Parallelismus obwalten. Alle Zustände des Objektes (der Wirkung) müssen also durchaus gleich sein, da für eine Verschiedenheit keine *causa adaequata* vorhanden ist. Alle verhalten sich indifferent. 11, 25. Das äussere Streben ist bereits die Ausführung des anfänglichen inneren Wollens,<sup>20</sup> ist also in etwa identisch mit der Handlung (bildet mit ihr den *sensus compositus*). Eine Trennung beider ist nicht möglich. 11, 36. Averroes denkt sich einen Moment vor der zeitlichen Erschaffung der Welt, in dem Gottes Wille vorerst nur noch ein innerer „Entschluss“ ist, der noch nicht zum „äusseren<sup>25</sup> Streben“ (zur aktuellen Ausführung) gelangt ist. Um letzteres zu erklären, muss eine adäquate Ursache gesucht werden, ein Impuls. 13, 9 ff. Das „Intelligibele“ ist das innerlich Notwendige in den Naturvorgängen, das sich in „Gesetzen“ und Kausalverhältnissen formulieren lässt. Es steht dem nur<sup>30</sup> Statistischen gegenüber, das keine innere, sondern nur eine



äussere Gesetzmässigkeit aufweist. Ist der Obersatz eines Syllogismus z. B. nur ein statistisch Allgemeines, so ist der Syllogismus ein *circulus vitiosus*, da erst durch die Wahrheit des Schlusssatzes die des Obersatzes erwiesen wird, nicht umgekehrt. Ist er ein notwendig Allgemeines, dann besteht die Deduktion zu Recht. Sie verleiht eine neue Erkenntnis. So lautet die antike Lehre, z. B. 2, 12 (wesentlich = innerlich notwendig). Die Antwort des Averroes an die Aschariten (12, 39) fasst das Verhältnis Gottes zur Welt als ein „intelligibeles“, d. h. innerlich notwendiges. Auf die Möglichkeit einer „Bedingung“, von der das Entstehen der Welt abhängen könnte, geht er nicht weiter ein, weil sie willkürlich Aufgestelltes mit innerlich Notwendigem gleichsetzt. 14, 16: Folglich kann der Gedanke einer ewigen Ursache mit nur zeitlicher Wirkung keine *contradictio in adiecto* sein.

14, 29. Eine Ableitungsmöglichkeit des Kausalgesetzes leugnet Averroes also; denn der hier genannte Syllogismus würde den Grund für das Kausalgesetz enthalten, dieses also erweisen. Für Averroes ist das Kausalgesetz also etwas innerlich Evidentes, Unerweisbares. 15, 10. „Ihr Aschariten (vgl. „Erwähnte Lehren der Aschariten“ im Anhang) müsst euch schliesslich in der ganzen Lehre mit den Philosophen identifizieren, wenn ihr deren Lehren über das Kausalgesetz annehmt.“ 15, 23. Fällt „unmöglich“ aus, dann ist zu lesen: „Dieses ist euer System in eurer L. ü. G.“ 15, 25. Will man nach Analogie unserer Erkenntnisse auf die Gottes schliessen, so gelangt man zu ganz anderen Resultaten, wie sie die ascharitische Lehre aufstellt. Man müsste dann nämlich eine Vielheit und Veränderung in Gott zugeben, wie auch wir uns bei unserm Erkennen verändern. 16, 9. Averroes will als Resultat des Vorhergehenden zusammenfassen: Keine der beiden Parteien beruft sich auf die Evidenz, sondern jede greift zu einer Demonstration. Beide wollen also wissenschaftlich argumentieren, gelangen aber zu entgegengesetzten Konsequenzen: Ewigkeit der Welt — Zeitlichkeit der Welt. 16, 21. Die Worte „wie sie meinten“ deuten wohl an, dass Averroes diese Konsequenz nicht als berechtigt anerkennt. An vielen Stellen scheint er den Gedanken einer Vielheit und Veränderlichkeit in Gott nicht als unmöglich abzulehnen.

Aus 16, 31 ist jedoch zu entnehmen, dass die Wahrheit in der Mitte zwischen jenen beiden konträren (Z. 28 hat Averroes einen Terminus, der sonst „kontradiktorisch“ bedeutet, was unrichtig; daher ist er hier in dem Sinne von konträrer Opposition zu verstehen) Thesen 16, 27 u. 29 liegt. Gott,<sup>5</sup> so lautet diese, „erkennt alle aussergöttlichen Dinge mit unveränderlichem (?) und ewigem Wissen“. 16, 35 „bedeutete“ nämlich vor dem Beweise des Gegenteiles. 18, 5. Gazali, so will Averroes sagen, will im Trüben fischen. Er häuft dunkle, nicht definitiv entscheidbare Argumentationen gegen die Philo-<sup>10</sup>sophen an, rechnet darauf, dass der Leser sie nicht versteht, und schreibt sich dann den Sieg zu. 18, 12. Alle unendlichen Grössen müssen gleich sein; denn sonst lässt sich erweisen, dass sie Summen endlicher Grössen sind, die nie zu einer unendlichen werden können. Wenn sich Grössen, die man<sup>15</sup> für unendlich hält, zueinander also in bestimmten Proportionen verhalten, lässt sich erweisen, dass sie nicht unendlich sind. 19, 19. Dieses ist nun aber eine Unmöglichkeit. Folglich muss die Welt (die Sphären mit ihren Bewegungen) zeitlich ent-  
standen sein. 20

19, 37. Zwei in Kreisläufen bestehende Bewegungen sind kommensurabel, wenn beide in endlicher Zeit verlaufen. Das Potentielle ist (20, 20) jedoch mit Aktuellem nicht kommensurabel. 20, 33. Erst wenn eine eigentliche Proportion vorhanden wäre, usw. 21, 25. Als Grundsatz gilt dabei immer:<sup>25</sup> Ein Unendliches kann nicht durchschritten, durchmessen werden (*infinitum non transitur*). Sind also zum Zustandekommen eines Gegenstandes unendlich viele Dinge zu überwinden und zu erledigen, dann kann derselbe nie wirklich werden. Die Philosophen unterschieden hier (21, 31) zwischen *causa per se*<sup>30</sup> (eine *conditio sine qua non* ist eine solche, da sie für die betreffende Endwirkung erforderlich ist) und *causa per accidens* (die einzeln nicht erforderlich sind, sondern sich zur Endwirkung indifferent verhalten). 21, 34. Dieses ist das Charakteristikum der *causae per se*, um die es sich hier<sup>35</sup> allein handelt. 22, 22. Die jedesmal vorhergehende Tätigkeit Gottes ist keine *causa per se* für die jedesmal folgende. Folglich kann ihre Kette eine unendliche sein; denn sie hängen untereinander nur akzidentell zusammen. 23, 11. Also auch

in solchen Ketten, deren Glieder sich dem Anscheine nach per se verhalten, kann eine unendliche Zahl eintreten, wenn nämlich zu einer bestimmten Wirkung nicht alle vorhergehenden Glieder erforderlich sind. Wo immer Glieder in einer Kette überschlagen werden können, verhalten sie sich akzidentell, wenn sie auch eine Kausalfunktion ausüben. 24, 9. Dann ist auch kein erster Moment vorhanden. 24, 14. Diese Schwierigkeit liegt darin, den Theologen klarzumachen, dass die Kette der Generationen eine akzidentelle ist und dass eine solche unendlich sein kann, ohne dass dadurch die Notwendigkeit einer absolut ersten Ursache (ausserhalb dieser Kette) aufgehoben wird. Die Möglichkeit einer relativ ersten Ursache (eines ersten Gliedes der Kette) ist allerdings nicht vorhanden, wenn die Kette ewig und anfangslos ist. 25, 20. Anfang und Ende verhalten sich korrelativ. Wo kein Anfang ist, ist auch kein Ende. Daher muss die Welt ewig dauern. Auch umgekehrt wurde (von einigen Theologen) argumentiert: Wo ein Anfang war, muss auch ein Ende sein. Folglich muss die Welt und sogar Himmel und Hölle endigen (vgl. Alláf; Horten: Die philosophischen Systeme 267, 27—269 und noch deutlicher: Samarkandi ibid. 139, 6 ff. Durch seine eigenartige Lehre über das Unendliche ist Nazzám ca. 845† bekannt; vgl. ibid. 189—241; vgl. hier 29, 12). 26, 20. Mit „seine Schrift“ bezeichnet Averroes den taháfut Gazalis.

26, 28. Alles, was Materie besitzt, ist räumlich, unterliegt also der Bewegung, und deren Mass ist die Zeit. Alles Materielle ist daher zeitlich. Das Geistige ist, in sich betrachtet, zeitlos und wird in seiner Dauer nur vom aevum gemessen, nicht von der Zeit. Dem räumlichen Ausgedehntsein (das in Teilen neben Teilen besteht) korrespondiert das Zeitliche (das in Teilen nach Teilen zu suchen ist, s. 28, 33). Da das Geistige keine Teile besitzt, die nebeneinander gelagert sind, kann es keiner Zeit unterstehen. — Dem Dasein entspricht das Wirken: agere sequitur esse. Ebensowenig wie die Existenz Gottes per se in die Zeit fallen kann, können dies seine Handlungen. Nur per accidens wäre dieses denkbar. 27—28. Das Potentielle hat fliessende Grenzen. Das Gerade resp. Ungerade hat hingegen feste Grenzen. Beide bezeichnen wesentlich verschiedene Seinsweisen und können

nicht voneinander prädiert werden. 29, 8. Für Plato ist das Weltall ohne Anfang und kann daher auch kein Ende nehmen. 30, 27. Die Universalität der Menschenseele, d. h. die Einheit der Seelensubstanz für alle Menschen als Lehre auch des Averroes lässt sich aus diesem Texte ableiten. Die jenseitige Vergeltung fällt für ihn deshalb jedoch nicht. 34, 14. In dieser individuellen Substanz muss nach Averroes das Einzelbewusstsein jeder Menschenseele in irgendeiner Form erhalten bleiben; denn für Averroes ist die jenseitige Vergeltung etwas ganz Selbstverständliches. Auf das Problem, wie die Erhaltung des Individualbewusstseins nach dem Tode möglich sei, ob vielleicht als Qualitäten jener Substanz, geht Averroes nicht näher ein, indem er dieses als ein Mysterium auffasst. Man müsse darin dem Propheten Muhammed glauben, der in diesen religiösen Fragen die „Welt des Verborgenen“ erschaut habe. 35, 31. Die Einheit der Seelensubstanz ist für Averroes etwas Evidentes. 38, 23. *Ḳaum* = Menge, Volk bezeichnet die Schule (hier der Philosophen) als Ganzes. Z. 24. Mit anderer Vokalisation könnte man übersetzen: „Mit Notwendigkeit bestimmen sie also die numerische Vielheit (tuaddid statt taaddud) der Dinge“. Soviele Existenzmöglichkeiten gegeben sind, so viele individuellen Dinge werden entstehen oder entstehen. 39, 24. Wenn irgendeine Indifferenz aufgehoben werden soll, muss ein ausschlaggebendes Prinzip, die *causa adaequata*, gegeben sein. ad 42, 19. Darauf, d. h. auf die Frage: welches Prinzip determiniert die Indifferenz des göttlichen Willens zur Schöpfung. 45, 20. Von Gott kann man weder sagen, er sei determiniert noch er sei undeterminiert. Er ist über diese beiden Gegensätze des Geschöpflichen (vgl. Plotin) erhaben. Vgl. 8, 8—15: Manche Gegensätze erscheinen mittelgliedlos (kontradiktorisch) und stellen sich schliesslich doch als konträr, als ein Mittelglied besitzend, heraus (47, 11).

ad 45, 27. Das willkürliche Spiel der Einbildung (eines der inneren Sinne) wird durch den Verstand, dem die Sinne subordiniert sind, berichtigt. — In Gott muss ein determinierendes Prinzip vorhanden sein (Gazali); denn bei der Erschaffung hat eine Determination an sich indifferenter Objekte stattgefunden. Dadurch wird Averroes dazu geführt, die



Indifferenz der Objekte (des Erschaffens) zum Sein oder Nichtsein zu leugnen. Dann braucht er in Gott weder eine Indifferenz noch ein determinierendes Prinzip anzunehmen (47, 29 ff.). 50, 36. Das Wesentliche ist, dass die beiden Objekte sich gerade in der formellen Hinsicht durchaus gleichstehen, in der sie vom Willen erstrebt werden. Sie müssen für das Subjekt indifferent sein. Dabei können sie sehr gut objektive Verschiedenheiten (hier die Individuationsprinzipien) aufweisen. Nur dürfen diese nicht auf das Subjekt 10 determinierend wirken, wenn das Beispiel einen Sinn haben soll, d. h. wenn eine rein subjektive Selbstdeterminierung exemplifiziert werden soll. 49, 3. Was Gazali in der ersten Art zugegeben hatte (47, 4), leugnet er in dieser, um so das Prinzip der Philosophen selbst anzugreifen. Die folgende 15 Darlegung (51 ff.) will dieses an einzelnen Beispielen (Determinierung von indifferenten Verhältnissen) nachweisen. 55, 38. Die Indifferenz wird von philosophischer Seite jedoch geleugnet. 61, 20. Eine von aussen kommende Bewegung ist kein Beweis für das Vorhandensein des Lebens. 62, 25. Jeder 20 himmlische Körper bildet eine besondere Spezies für sich. Individuum und Art fallen bei ihm also zusammen. Als Grund wird ausgeführt: Der himmlische Körper erfüllt die ganze Masse der seiner Form zu Gebote stehenden Materie, so dass kein anderes Individuum als nur dieses eine mehr 25 möglich ist. Daraus folgt also nicht, dass die Sphären reine Formen seien (wie die Engel). Dennoch hält Averroes dieses für möglich. 63, 18. Die verschiedenen Bewegungen der Sphären beruhen auf ihren Artbestimmtheiten, sind ihnen also wesentlich und notwendig. Jede Kontingenz ist dabei ausgeschlossen. 30 64, 18. Gedanke (ratio) ist dasselbe wie Bestimmung, Eigenschaft z. B. die Richtung der Bewegung. 65, 25. Alle Bewegungen der himmlischen Körper verliefen parallel, so dass diese sich immer gleichbleibende Konstellation nur eine einzige Art der Einwirkung auf die sublunarisches Dinge 35 ausüben könnte. Dieses ist wohl die näherliegende Erklärung. ad 67, 13. Dieselbe Tatsache der Verschiedenheit der Objekte der Schöpfung verwenden sowohl die Philosophen als auch die Theologen um ihre entgegengesetzten Lehren zu beweisen (70, 1). Nach den Theologen hebt diese Verschieden-

heit die Indifferenz nicht auf, so dass die Freiheit Gottes gewahrt bleibt, nach den Philosophen hebt die eine die andere auf, so dass das Vorzüglichste und Beste unter den Objekten den Willen Gottes zur Schöpfung determiniert. Dadurch verschiebt sich das Problem auf die Frage, ob die Objekte, selbst wenn sie sich nicht absolut indifferent verhalten, eine determinierende Wirkung auf den Willen Gottes ausüben. Averroes beantwortet dieses mit seinem optimistischen Prinzip, dass Gott das Beste bewirken muss. 67, 28. Dieser Satz (vgl. 66, 34) ist eine argumentatio ad hominem gegen die Philosophen. Diese müssen zugeben, dass die Zeiten sich für die Erschaffung indifferent verhalten. Zugleich stellen sie aber den Grundsatz auf: Gegenstände, die verschieden oder sogar konträr sind, können nicht als indifferent gelten. Die Zeiten verhalten sich nun aber verschieden, sogar konträr. Folglich dürften auch sie nicht als indifferent bezeichnet werden — ein Widerspruch. Jener philosophische Grundsatz ist also zu verwerfen. Dann sind aber alle auch in sich verschiedenen Objekte für Gott indifferent, was Gazali zu beweisen sucht. Der Gedanke der Antwort des Averroes ist: *nego paritatem*. Beides ist nicht vergleichbar. 69, 14. Nur in der Voraussetzung des zeitlichen Entstehens der Welt ist der Kontingenzbeweis gültig; denn die Zeiten sind die einzigen kontingenten Verhältnisse, die zur Basis dieses Beweises werden könnten. Alle anderen Verhältnisse sind notwendig, d. h. relativ; denn Averroes kennt nur die Begriffe der relativen Notwendigkeit und Kontingenz. 70, 8. Abermals entgegnet Averroes: *nego paritatem*. Aber auch wenn man diese zugäbe, könnte kein stringenter Beweis geführt werden; denn man könnte die beiden kontradiktorischen Thesen (70, 10 u. 11) aus ihr ableiten. 70, 25 ff. Dies ist die Lehre der Dahriten: Die unendliche Kette der Naturursachen schliesst einen Schöpfer aus. Es wird dem Averroes natürlich leicht, dieses Missverständnis Gazalis aufzuklären. 71, 28. Die Ausführungen im einzelnen sind nicht ganz deutlich. Der Grundgedanke (Beschränktheit der Materie) ist jedoch klar. Als gestaltendes Prinzip wirkt die Form. Sie bildet aus der durch den Tod eines Menschen freiwerdenden Materie immer wieder einen neuen, so dass die absolute Masse der Materie konstant bleibt.

ad 72, 28. Nur insofern die zeitlichen Dinge selbst ewige sind (durch die Anfangslosigkeit ihrer Kette) werden sie von der ewigen Himmelsphäre verursacht. Insofern sie zeitlich sind (in ihren einzelnen Gliedern, distributiv, nicht 5 kollektiv) müssen sie zeitliche Ursachen besitzen (Harmonie zwischen Ursache und Wirkung). 74, 25. Gazali gibt sich häufig den Anschein, der alten Theologenschule überlegen zu sein und nicht zu ihnen zu gehören. Er schämt sich offenbar deren Unwissenheit. Averroes weist ihn in diese Kategorie 10 zurück. 77, 33. Die Zeit müsste sich dann in einer anderen Zeit zweiter Ordnung et sic in infinitum befinden. 87, 8. Der Grundgedanke dieser Ausführungen ist die Hervorhebung des Unterschiedes, der zwischen permanenten und transeunten Dingen besteht. Die Teile der ersteren existieren gleichzeitig, 15 die der letzteren nacheinander. Von den Verhältnissen der einen kann man daher nicht auf die der anderen schliessen; denn die letzteren bilden keine reale Summe. — Eine Substanz ist etwas Permanentes. „Was nicht wie eine Substanz besteht“, bedeutet also ein Transeuntes, das nur in dem Jetzt 20 real existiert. 87, 38. Er begeht also eine *contradictio in adiecto*, indem er eine Zeit annimmt und sie zugleich negiert. 88, 6. Während das Früher in der Zeit ein „reales“ ist resp. war, ist das Oberhalb der Welt eine reine Einbildung. Beide verhalten sich daher verschieden (was der Araber mit „um- 25 gekehrt“ ausdrücken könnte). Aus der Realität der Zeit schliesst man auf die Realität ihres Fundamentes. Bei dem Körper schliesst man aber „umgekehrt“ von dem Fundamente auf seine Grenze und das Oben und Unten, nicht aber von dem z. B. rein imaginierten „Oberhalb der Welt“ auf ein reales 30 Fundament dieses „Oberhalb“, ein „Leeres oder Volles“. 89, 21. Die gleiche Zeit ist also an allen Orten. Dadurch erlangt sie in gewissem Sinne Züge eines Universellen. Gerade dieser Charakter der Zeit, den Averroes in seinem Begriffsrealismus als real annimmt, vermittelt uns das Verständnis der Gedankengänge, die vor jeder Bewegung eine Zeit fordern; 35 denn ein Universale entsteht nicht mit einem Individuum. Sonst könnte es nur mit diesem Einzeldinge verknüpft sein (90, 10). Es hat vielmehr eine absolute und ewige Existenz, in die jedes Individuum eingeordnet wird. Mit keinem Einzel-

dinge ist es innerlich notwendig verkettet, sondern wird von allen vorausgesetzt. 90, 38. Reale Verhältnisse des Weltalls werden durch diese subjektiven Bestimmungen nicht berührt.

ad 91, 10. Die Philosophen, so konstruiert Gazali, können gegen die Vergleichbarkeit von Raum und Zeit einwenden: Die räumlichen Richtungen sind relativ und willkürlich, die Ordnung der Zeiteile ist aber eine innerlich notwendige. Dabei flicht Gazali seine eigenen Lehren ein (zeitlicher Anfang und zeitliches Ende der Welt). 91, 20. Die philosophische Thesis der Ewigkeit der Welt (ihrer Unendlichkeit in der Zeit) lässt sich (durch Analogieschluss) nicht aus der Grenzenlosigkeit des Raumes ableiten: nego paritatem. Wenn auch der Raum keine realen Grenzen hat, d. h. kein reales Oberhalb, kann doch die Zeit Grenzen besitzen. 92, 11. „Dieser Beweis“ Gazalis (weil der Raum endlich ist, muss auch die Zeit endlich sein) ist also aus philosophischen Prinzipien (ad hominem) deduziert, aus denen die Philosophen ihre eigene Lehre (91, 20, also die entgegenstehende) ableiten wollten. Diese beiden Gedankenreihen kreuzen sich hier, was die Lektüre erschwert. 93, 13. Es sind also die eigensten Prinzipien der Theologen (betreffs der Zeit, Bewegung und des Raumes) aus denen die Philosophen untheologische Folgerungen ableiten. 96, 38. Die Zeit dieser Welt ist, so will Averroes schliessen, keine trügerische Illusion. Folglich ist auch die Zeit eventuell vor dieser Welt etwas Reales, da sie mit jener wesensgleich ist und unter denselben Bedingungen steht. Dagegen könnte man aus dem Raume eine Schwierigkeit erheben. Der innerweltliche Raum ist ein realer, der ausserweltliche nicht. Ebenso muss auch die vorweltliche Zeit eine unreale sein. 97, 30. Was nicht evident ist, muss besonders bewiesen werden. 97, 39. Dieser Körper, identisch mit dem Vollen (ib. 37), soll ausserhalb der Welt existieren und sich trotzdem in bestimmten Richtungen bewegen. Eine Richtung ist nun aber nur durch ein Weltganzes gegeben, in dem sich jener Körper befindet. Folglich müsste noch eine andere Welt vorhanden sein. Alles dieses gilt als unmöglich. 101, 1. Aus diesem „immer“ leitet nun Averroes die den Theologen widersprechende Thesis von der Ewigkeit der Welt ab. Wenn bei Gott (102, 2 ff.)



kein Hindernis eines ewigen Erschaffens liegt, könnte ein solches in dem Objekte (ib. 15) zu suchen sein, das eventuell nur zeitlich ins Dasein treten könnte. 103, 22. Das Problem der aktuellen Unendlichkeit der Menschenseelen wird hier 5 gestreift (vgl. 31 A. 1) zu 104, 1 vgl. 98, 2.

106, 20. Die Sophistik Gazalis beruht also darauf, dass er das Substrat des Unmöglichen als etwas Widersinniges hinstellt. Averroes benutzt dieses zum Beweise seiner Thesis: Das Substrat desselben ist die ewige Materie. 109, 19. Die 10 Hyle ist das Prinzip der materiellen Individualität. Den immateriellen Substanzen kann dieses Prinzip also nicht zukommen. 110, 30. Universell sind die Individua im erkennenden Geiste. Würden diese die Objekte des Erkennens bilden, dann bezöge sich das Wissen nicht auf die reale 15 Aussenwelt, wäre also ein Falsches. Die Universalia sind vielmehr nur das Medium des Erkennens. Ferner sind die Individua insofern universell, als sie ein universelles Wesen, die Form, besitzen. 112, 3. Die Worte: „Dieses . . . Lehre“ sind im Sinne Gazalis zu verstehen, in dessen Mund der 20 dortige Syllogismus gelegt wird, den Averroes in zweifacher Weise (111, 38 nach je einer von zwei verschiedenen Prämissen) konstruiert. 112, 12. Identisch wäre dann das Wesen, indem sein eigentlicher Inhalt derselbe wäre, und nur die akzidentellen Erscheinungsformen (Universalität und 25 Individualität) wechselten (Lehre Avicennas). 112, 24. Ein Urteil enthält nach Aristoteles Wahrheit oder Falschheit (Anfang der Kategorien). Fehlt ihm diese Bestimmung; dann mangelt ihm das Wesen des Urteils, die Aussage über reale Verhältnisse. Es liegt dann überhaupt kein „Urteil“, sondern 30 nur eine Zusammenstellung von Begriffen vor. 112, 33. Die Worte „wie anderseits . . .“ könnten eine Einschlebung eines orthodoxen Abschreibers sein. Man erwartet jedenfalls: „Anderseits wäre die Existenz Gottes nicht notwendig“ — was für orthodoxe Abschreiber sehr anstössig ist, obwohl diese Worte 35 absolut nichts Unorthodoxes enthalten. 113, 3. Die Lehre der Theologen lautet: „Möglichkeit ist ein subjektiver Begriff, der kein reales Substrat erfordert.“ Antwort der Philosophen: „Die Möglichkeit der Inhärenzen beweist, dass dieser Begriff ein reales Substrat besitzen muss, eine Materie.“ Gazali:

„Dieses ist (20, 18) im Bereiche des realen Seins berechtigt, nicht aber im abstrakt denkenden Verstande (der das Absolute erfasst und auch über selbständig seiende Dinge urteilt); denn der Verstand denkt das universelle Schwarze (auch ohne Beziehung zu seinem Substrate, also absolut) und sagt von ihm das Möglichsein in dessen eigenem Wesen aus (wie es auch von jeder Substanz gilt. Diese Möglichkeit beruht also nicht auf dem Substrate und bedarf keines solchen, keiner ewigen Materie). Jene Erklärung der Philosophen (20, 19), sie könnten die theologische Lehre nicht annehmen, wird ferner durch das Beispiel der zeitlich entstehenden Seelen als unrichtig nachgewiesen; denn diese besitzen ein individuelles Wesen (als Substanz, die in keinem Substrate ist) und dazu eine Möglichkeit, die ihrem Entstehen vorausgeht. Dennoch ist kein Substrat vorhanden, auf das sich diese Möglichkeit bezöge.“ Es gibt also eine Möglichkeit ohne ewige Materie — Widerlegung der philosophischen Lehre.

ad 113, 6. Dieser abstrakte Begriff der Möglichkeit gilt absolut, also nicht nur für Akzidenzien, sondern auch für Substanzen. Deren Kontingenz und Möglichkeit erfordert also kein Substrat. Eine ewige Materie als Substrat aller Möglichkeit anzunehmen sind die Philosophen demnach nicht berechtigt. 113, 13. Die Möglichkeit der Welt Dinge muss als Substrat die ewige Hyle haben und soll einer anderen gleichstehen, die sich auf unmaterielle Substanzen bezieht, also nur in der causa efficiens ihren Sitz haben kann. 114, 10. Die charakteristische Seelenlehre des Averroes wird hier angedeutet. Die Seele ist eine Form des Körpers, wird also von diesem individualisiert. Ohne den Leib ist sie nicht individuell (sondern „universell“, d. h. eine einzige Substanz für alle Menschen). In dem Leibe hat sie also das Substrat ihrer Möglichkeit wie alle übrigen Formen. Der Umstand, dass sie eine besondere Art der Formen sei, die vom Körper trennbar ist, ändert daran nichts. In jedem Falle muss ihre Möglichkeit in der ewigen Materie ihren Sitz haben. Gazali setzt in seiner Argumentation die Seelenlehre Avicennas voraus und hat in dieser vollkommen recht: Die Seele ist in sich eine individuelle Substanz auch ohne die Materie. In einer ewigen Hyle residiert ihre Möglichkeit also nicht. Dagegen

lehrt Averroes: Nur in der Materie residiert auch für die Seele die Möglichkeit ihrer individuellen Existenz. Ohne die Materie ist sie eine universelle (per se existierende) Form. 118, 10. Nur was von der Zeit umschlossen wird, lässt sich zu einer Summe zusammenfassen. Jede Summe ist endlich. 128, 14. Die Aschariten lehrten: die Substanz könne nur per accidens dem Nichtsein verfallen, indem Gott die Akzidenzien vernichte resp. nicht von neuem erschaffe. Per se könne sie nicht vernichtet werden. In diesem Sinne sind die Worte des Averroes zu interpretieren. 130, 8. Der Ewige funktioniert in diesem Falle nicht formell als Ewiger, sondern als mit zeitlichen Akzidenzien behaftet. 131, 32. Wenn die Dinge nur durch ein äusseres Moment das Dasein erhalten, sind sie in sich (ohne jenes Akzidens der Dauer) weder seiend noch nichtseiend, d. h. indifferent für beides. 132, 5. Averroes will die Idee der Hypostasierung der „Dauer“ widerlegen, indem er zeigt, dass das Dauern eines Dinges keine andere Ursache besitzt als seine Existenz.

ad 135, 6. Das „reale Eintreten“ ist ein primo et per se bewirktes, wie es die Theologen lehren. 138, 24. Natürlich bedeutet hier physisch notwendig. 146, 19. Wenn Gott auch das Bessere tut (tun muss), ist er doch frei, ein Wollender im eigentlichen Sinne, weil eine andere Handlung für ihn möglich ist. In gewissem Sinne wählt er also zwischen verschiedenen Objekten. 151, 19. Wenn das Objekt der göttlichen Tätigkeit nicht das Sein ist, ist es das Nichtsein — nach Avicenna. Es ist äusserst reizvoll zu sehen, mit welcher Gewandtheit Averroes seinem Gegner die Waffen entwindet, um sie gegen ihn selbst zu gebrauchen. Gazali: „Nur ein zeitlich Entstehendes kann erschaffen werden, ist erschaffbar.“ Averroes hätte diese Behauptung leugnen können. Er gibt sie aber zu, um seine Überlegenheit noch mehr zu zeigen: „Nur zeitlich entstehende Dinge können erschaffen werden — aber in anfangsloser Kette.“ Die Welt ist in diesem Sinne zeitlich (in allen ihren Teilbewegungen) und ewig (in der anfangslosen Kette dieser zeitlichen Dinge) zugleich. Averroes erlaubt sich sogar den Scherz, zu sagen: Nach den Philosophen ist die Welt in noch vorzüglicherem Sinne zeitlich als nach den Theologen; denn wem eine Eigenschaft (das Zeitlichsein)

ewig zukommt, besitzt dieselbe mehr als jemand, dem sie nur zeitlich eigen ist. — Wenn in einem Dinge die Bewegung das Wesen ist, dann verleiht der Beweger demselben das ganze Sein und die Wesenheit. In diesem Sinne ist Gott der Beweger der Welt, zugleich derjenige, der ihr das ganze Sein<sup>5</sup> verleiht, der Schöpfer. 160, 33. In jeder Vielheit ist eine Einheit und diese wird per se von dem einen Prinzipie bewirkt, die Vielheit nur per accidens. Das formelle Objekt der Tätigkeit Gottes ist also die Einheit der Welt. 162, 11. vgl. Farabi: Ringsteine Nr. 29. 162, 20. Das Verbundensein<sup>10</sup> bedeutet das Verursachtsein. Es liegt vielleicht näher, dieses erste Prinzip mit der Gottheit zu identifizieren; denn nur sie ist das primum et per se aller Welt Dinge im absoluten Sinne und sie bewegt als das Objekt der Liebe (die causa finalis) die Sphären. 163, 1. Vielleicht besser: Durch (statt auf) die Station, auf<sup>15</sup> der jeder Geist steht, erhält er Existenz; denn dadurch, dass jedes Ding an seiner Stelle der Weltordnung steht, empfängt es sein Dasein (163, 23. 30–32). 166, 24 vgl. Horten: Die Metaphysik des Averroes 159, 23: Es gibt achtunddreissig Sphärenbewegungen. ad 167, 32. Wenn die Notwendigkeit als Inhärens und<sup>20</sup> Ursache ihr Substrat zu einem notwendigen machen sollte, würde sich schliesslich herausstellen, dass dieses Substrat dennoch kein notwendiges würde, da nur das Inhärens notwendig ist und das Substrat, das in sich kontingent ist, nie zu einem notwendigen werden kann. 170, 37. Als vermittelnder Ge-<sup>25</sup>danke ist zu ergänzen: Denken und Gedachtes fallen in Gott zusammen. 173, 19. Die Griechen kannten keinen Autoritätsglauben, wie er in den geoffenbarten Religionen zur Pflicht gemacht wird. 174, 22. Das Erkennen der Menschen verhält sich passiv, das der himmlischen Geister aktiv, formverleihend<sup>30</sup> zu den Welt Dingen. 176, 8. Durch die Einheit, die formelles Objekt des göttlichen Wirkens ist, wird Gott Urheber der Vielheit, des materiellen Objektes. 177, 17. Die Farbe ist in sich etwas Reales, wenn auch nur Potentielles. Durch das Erleuchtetwerden wird sie zur aktuellen Farbe und dann be-<sup>35</sup>steht ihr Gesehenwerden nur in einer Relation. In der Lehre, dass die Geister Relationen der Gottheit sind, liegt kein Pantheismus ausgedrückt; denn es handelt sich nicht um innergöttliche Relationen, sondern um Beziehungen Gottes



nach aussen. — In dem Folgenden wird die Idee einer Harmonie von Ursache und Wirkung in dem Sinne vorausgesetzt, dass jedem Teile der Wirkung ein (aktueller) Teil in der Ursache entspricht. 182, 14. Nur das Generische sei erforderlich, nicht das Spezifische — so lautet der Einwand. 186, 37. Äquivok ist wohl hier im Sinne von nichtunivok zu verstehen, genauer als analog. 187, 4. Identisch sind das Erschaffen und das Erschaffene, weil diese Tätigkeit eine absolute ist, die kein reales Substrat voraussetzt. 195, 19.

10 Mit diesem Ausdrucke kann je nach den Voraussetzungen auch die ewige Sphäre verstanden werden. 201, 23 ff. Dadurch fällt ein Licht auf die Lehre des Averroes vom Geiste und der universellen Natur der Menschenseele. Nach dieser sollte man denken, die Materie sei das einzige Individuations-

15 prinzip. Wenn diese also ausgeschlossen wird, kann nur eine universelle Seele übrigbleiben. Hier tritt ein anderes, allerdings unphilosophisches Individuationsprinzip auf, die systematische Ordnung. Diese setzt jedoch voraus, dass die geordneten Dinge Individua sind. Wie kann es also hier als

20 Individuationsprinzip genannt werden!

ad 207, 9. Die beiden Bestimmungen des Wissens und der Bewegung ergeben in ihrer Vereinigung das Leben. 213, 1. Im Erkennen ist das Individuum von der Spezies zu unterscheiden. Das Selbstbewusstsein des Menschen per se

25 (der universellen Menschenseele) ist identisch mit seiner Welt-erkenntnis. 220, 31. Die Bestimmungen der Einheit, Realität, Notwendigkeit, Kontingenz usw. (die universellsten Begriffe) sind keine Akzidenzien der Dinge (Lehre Avicennas), sondern identisch mit deren konkreter Erscheinung. 228, 16. Wiederum

30 betont Averroes, dass gerade die Unendlichkeit der Kette der sekundären Ursachen einen absolut transzendenten Hervorbringer erfordert. Die Ewigkeit der Welt steht also mit dem Dogma der Existenz Gottes nicht in Widerspruch, sondern bedingt sogar einen ewigen Hervorbringer. 235, 6. Die Begriffe

35 des Notwendigen und nicht mit Potenz Behafteten liegen auch hier wiederum sehr nahe und verhalten sich anders als bei Avicenna. Für die Weltanschauung des Averroes ist dieses ein grundlegendes Moment. 237, 24. Diese Deduktion ist nur unter der Voraussetzung richtig, dass zwischen Erkennen

und Geistigkeit ein innerer, notwendiger Zusammenhang besteht (vgl. 237, 1 ff.). 246, 14. Das Leben besteht aus Erkennen und innerer Bewegung. Wenn also das Leben von den himmlischen Agenzien emaniert, dann um so mehr die Bewegungen. 252, 1. Unter „Verstand“ ist hier das aktuelle Denken (aḳl als Infinitiv) zu verstehen, das durch den per se aktiven Intellekt bewirkt wird. 257, 14. Das Feuer ist per se immerhin eine eigentliche Ursache, wenn auch seine Wirkung per accidens verhindert wird. 259, 1. 4. Die Theologen, die meistens okkasionalistisch denken — die Schule 10 Ascharis herrscht durchaus — verstehen unter dieser Gewohnheit die Gottes; denn er ist der einzige Wirkende im Weltall. Dieses will Averroes widerlegen. Dabei erlaubt er sich den ernst gemeinten Scherz (ib. Z. 7), anzudeuten, dass diese theologischen Lehren dem Koran widersprechen, während die 15 philosophischen mit ihm übereinstimmen. 259, 32. Wenn die Theologen meinen, um die Macht Gottes zu schützen, müsse man die physischen Ursachen leugnen, so ist zu erwidern: um die Weisheit Gottes zu retten, muss man sie behaupten. Die göttliche Macht wird durch dieselben nicht eingeschränkt, 20 sondern sogar vorausgesetzt. 262, 26. Der Glaube ist für den Muslim also das Beugen des Verstandes vor einer höheren, übernatürlichen Autorität.

ad 265, 27. Ein Beweis, der dem Erkannten „vorausgeht“, ist eine demonstratio ex causis, propter quod, in der der ter- 25 minus medius, also der Erkenntnisgrund zugleich die reale Ursache darstellt. Die den Menscheng Geist übersteigenden Dinge können nicht in dieser vollkommenen Weise erfasst werden. 266, 12 d. h. Die Dinge sind nicht in der Weise einheitlich gestaltet, dass eine bestimmte Form einer bestimm- 30 ten Materie zugewiesen wird. Eine beliebige Form kann irgendeiner Materie zukommen. Gott kann dieses willkürlich bestimmen und danach (indirekt) die Funktionen der Naturkräfte beeinflussen. 268 f. Zu der von Gazali unbegreiflicher- 35 weise unrichtig dargestellten Lehre der Philosophen vgl. Horten: Ringsteine Farabis S. 69 u. 236 ff. 272, 3. Der Tod gleicht dem Schläfe, weil die Seele sich im Schläfe des Körpers und der Sinne nicht bedient und im Traume die Geisterwelt erschaut und mit den Engeln in Verkehr tritt. Das

Fortleben der Seele nach dem Tode muss also nach den Andeutungen des Koran selbst ein leibloses, rein geistiges sein und mit den Engeln und Gott eine besondere Verbindung, die ein Erschauen ist, aufweisen. Die Möglichkeit einer Vergeltung im Jenseits ist damit gegeben. 273, 4. Aus diesen Worten lässt sich die Lehre von dem Abstrakten bei Gazali entnehmen. Es soll darin bestehen, dass ein Erkenntnisbild zu vielen Dingen eine und dieselbe Beziehung hat, d. h. sie alle darstellt und zwar in der gleichen Weise. Für ein Phantasiebild trifft dies nun aber nicht genau zu. Das einer Tanne gibt z. B. nur die Gestalt einer einzigen Tanne wieder. Verflüchtigt man in dem Bilde aber die individuellen Grenzen (Grösse, Gestalt, Farbe usw.), so kann nach Gazali ein einziges Phantasiebild in der gleichen Weise viele Individua darstellen. Es ist also ein „universelles“ und trotzdem Erkenntnisakt eines Sinnes, also einer materiellen Denkfähigkeit. Nach meiner Auffassung ist ein solches durch eine gewisse Verschwommenheit scheinbar „universelle“ Phantasiebild, das sogenannte „unbestimmt Allgemeine“, bei genauerem Zusehen eine grosse Summe von einzelnen Bildern, die unser Bewusstsein nicht immer klar auseinanderhält. Ferner ist die „Beziehung“ dieses Bildes zu den einzelnen Individuen nicht genau ein und dieselbe, d. h. es gibt die Einzeldinge nicht in gleicher Weise wieder, sondern verändert sich entsprechend seiner dynamischen Natur und den „fliessenden Grenzen“ bei der Wiedergabe jedes Einzeldinges. Mit anderen Worten: Das Phantasiebild einer grossen Tanne ist ein „numerisch“ anderes, wie das einer kleinen. Das beiden Gemeinsame ist kein abstrakter Begriff, noch auch eine bestimmte Einzelvorstellung, sondern eine unbestimmte, d. h. eine je nach dem einzelnen Falle sich beständig verändernde. Dieses verwechselt Gazali mit dem abstrakten Begriffe der ein und derselbe bleibend die vielen Individua in der gleichen Weise wiedergibt — nach der Lehre des Averroes. Nach Gazali käme dem Sinne ein ebenso geistiges Erkennen zu, wie dem abstrahierenden Geiste. 274, 21. Aus diesem Texte geht hervor, dass der Menscheng Geist, auch wenn er mit dem Leibe verbunden ist, nicht individualisiert wird. Die Verbindung mit dem Leibe ist dann nur eine äusserliche (platonische Auf-

fassung). Ebenso wie unser Geist in diesem Leben trotz seiner „Universalität“ eigene Funktionen besitzt, kann er sie auch im Jenseits haben. Er ist dort ja nicht mehr „universell“, als im Diesseits. Aus diesem Grunde antwortet Averroes nicht einmal auf den Einwand Avicennas (275, 33).<sup>5</sup> Er hielt ihn für zu belanglos. Dass trotzdem noch grosse Schwierigkeiten vorhanden sind, vielleicht Mysterien, wird er sich nicht ausgedet haben. 277, 10. Die „Seelen“ der Metalle sind ihre hylischen Wesensformen. 281, 2. „Seele“ bedeutet das ganze Lebewesen, Leib und animalisches Lebensprinzip, also<sup>10</sup> das Individuum des Menschen — mit Ausschluss des Geistes, der kein Individuum ist (vgl. dagegen 305, 26 ff. u. 308, 12 ff.).

### Erwähnte Lehren der Aschariten.

1. Gottes Wirken entsteht zeitlich wie seine Wirkung, die Welt. Averroes (5, 33): Durch welches Prinzip oder wirkende Agens geht also die Potentialität in Gott zur Aktualität über; denn diese beiden Phasen seines Wirkens können nicht identifiziert werden. Die Aschariten (12, 22): Der freie Wille Gottes determiniert sich aus sich selbst (ursachlos, er ist sich selbst Ursache und verleiht sich selbst das, was er nicht<sup>20</sup> besass, die Tätigkeit — für unser Denken ein Widerspruch). Das zeitliche Werden der Welt (12, 35) könnte von der Erfüllung einer Bedingung abhängen. Diese erklärt dann die Zeitlichkeit der Schöpfung, d. h. die Verzögerung der Wirkung der ersten Ursache. Damit geben die Aschariten das Prinzip<sup>25</sup> der Philosophen, ihrer Gegner, zu, dass nämlich für alle Momente, die sich an der Wirkung vorfinden, z. B. ihre Verzögerung, eine causa adaequata vorhanden sein muss, dass diese Verzögerung also nicht auf einer Selbstdeterminierung Gottes (die widerspruchsvoll ist) beruhen kann (15, 11).<sup>30</sup> Die Konklusion jener Prinzipien (der Notwendigkeit der Kausalfunktion und damit der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung, also der Ewigkeit der Welt; 15, 11) wollen sie jedoch nicht zugeben. Ferner können die Philosophen nun ad hominem gegen die Aschariten argumentieren: Nach demselben<sup>35</sup> Kausalgesetze, das ihr ja zugebt, ergibt sich eine Vielheit in Gott, wenn er eine Vielheit von Dingen erkennt; denn jedes



Ding bewirkt kausal in Gott ein besonderes, eigenes, ihm kongruentes Erkenntnisbild. Also existieren in Gott viele solcher Erkenntnisbilder entsprechend der Vielheit der Objekte. Zugleich empfängt Gott durch diese Erkenntnis einen Zuwachs  
5 zu seiner ihm wesentlichen Seinsfülle — alles unannehmbare Lehren. „Ihr Aschariten, so will Gazali sagen, seid also gezwungen, die ganze Lehre der Philosophen anzunehmen (Ewigkeit der Welt usw.), wenn ihr mit ihnen die Idee einer adäquaten Ursache auf Gott übertragt.“ Eine Gruppe von Ascha-  
10 riten nahm, gedrängt durch diese argumentatio ad hominem, die griechische Lehre an, die sogar dem Avicenna als durchaus unislamisch und ketzerisch erschien: Gott erkennt nur sich selbst (15, 30). — Die Aschariten als Schule bestrebten sich, die philosophische Theses zu widerlegen (17, 15): Die  
15 Wirkung muss gleichzeitig („unverzüglich“) mit der Ursache auftreten; sonst, so befürchteten sie, ergäbe sich die Ewigkeit der Welt, die sie leugneten (19, 29).

2. Sie unterschieden nicht (24, 21) zwischen akzidentellen und wesentlichen Ursachen, da sie glaubten, durch die Lehre  
20 von einer unendlichen Kette von Dingen und Ursachen würde die Existenz Gottes geleugnet. Nur bei einer unendlichen Kette per se ist dieses der Fall. Da die Aschariten also die Reihenfolge der Geschöpfe für eine solche per se hielten und da diese anfangslos ist, gelangen sie durch ihre eigensten  
25 Prinzipien zum Atheismus — sie die Vertreter der Orthodoxie im Islam; denn nach ihren Prinzipien müsste eine erste Ursache geleugnet werden. Die Aschariten werden dadurch den Dahriten gleichgestellt — ein Scherz des Averroes. Es ist dies der bekannte Diskussionspunkt der Scholastiker: Sobald  
30 man den Gottesbeweis von der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette von Ursachen abhängig macht, ist kein im antiken Sinne stringenter Gottesbeweis mehr führbar. Jeder ernsthafte Gottesbeweis muss mit der Möglichkeit einer unendlichen Kette von Ursachen und mit einer ewigen Welt  
35 rechnen. Durch die obige Verwechslung erwiesen sich, nach Averroes, jene Theologen als unfertige Schüler in der Philosophie, und als solche behandelt sie Averroes vielfach in einer etwas zu schroffen Weise (vgl. Averroes: Harmonie zwischen Glauben und Wissen; passim).

3. Die zukünftigen Sphärenbewegungen können unendlich sein (werden), wenn nämlich die Zeit ewig dauert (29, 2).

4. Gott (40, 36. 46, 36) determiniert seinen freien, an sich indifferenten Willen aus sich heraus, ohne besondere Ursache („durch Zufall“) dazu, die Welt in dieser bestimmten Zeit und Gestalt zu erschaffen — als Lehre der Theologen im allgemeinen (also einschliesslich der Aschariten) bezeichnet.

5. Die jüngere Schule (96, 25) unter den Aschariten leugnete die Existenz des leeren Raumes (philosophischer Einfluss auf orthodoxe Theologen), während die ältere sie behauptete.

6. Gott wäre unvollkommen und machtlos (97, 7), wenn er die Welt nicht grösser oder kleiner erschaffen könnte. Gazali (97, 13) nimmt diese theologische Lehre an.

7. Die Quantitäten (98, 37), Qualitäten, Materien, kurz, alle Verhältnisse der Geschöpfe sind durchaus zufällig und kontingent. Gott bewirkt sie alle direkt (Aufhebung der sekundären Ursachen) und willkürlich. Zugleich lehren sie: Aktualität (99, 24) und Kontingenz decken sich dem Umfange nach. Nur das, was wirklich ist, ist auch möglich und kontingent, d. h. nur was Gott wirklich erschaffen hat und erschaffen wird, ist möglich. Die Möglichkeit besteht nur gleichzeitig mit der realen Existenz (100, 2–35). Averroes: Beide verhalten sich kontradiktorisch, schliessen sich also gegenseitig aus.

8. Gott kann (121, 18. 153, 20) nicht von Ewigkeit wirken. Averroes: Dieses steht mit dem Koran nicht recht in Einklang, der nur von einer speziellen zeitlichen Wirksamkeit Gottes redet, während die Theologen unberechtigterweise ganz allgemein reden.

9. Es gibt ein absolutes Werden (128, 13). Eine in se existierende Substanz kann werden. Es gibt also ein substratloses Entstehen und die Möglichkeit erfordert keine (erste) Materie (Ablehnung der aristotelischen Lehre der ewigen Materie und Annahme einer creatio ex nihilo — vielleicht christlicher Einfluss). Die Substanzen dauern aber ewig, sind in sich unvernichtetbar. (Die Akzidenzien können jedoch vernichtet werden, ja sie existieren nur momentan. Sonst berichtet man von ihnen die Lehre: Die Substanzen sind ver-

nichtbar durch das Aufhören respektive nicht wieder Entstehen der Akzidenzien. Vgl. Nr. 11.)

10. Gegen die Anhänger des Karrám (130, 13) wandten die Aschariten unberechtigterweise ein: Nach ihrer Lehre müsse Gott zeitlich entstehen. Averroes: Nur die Akzidenzien Gottes sollen nach Karrám zeitlich sein.

11. Die Momentaneität des Seins der Akzidenzien (vgl. 285, 20) ist Lehre der Aschariten (130, 33). Ferner ist die Dauer ein besonderes Akzidens. Wenn Gott, so lehrt eine Gruppe der Aschariten, das Dasein der Substanzen (130, 34) nicht mehr erneuert, versinken sie ins Nichts. Eine andere Gruppe behauptet: Dadurch, dass Gott (132, 19) die zur Existenz der Substanz erforderlichen Akzidenzien nicht mehr von neuem erschafft, werden per accidens et per consequentiam auch die Substanzen vernichtet. Per se sind sie unvernichtbar.

12. Der Mensch, überhaupt das Geschöpf kann nichts Reales bewirken, also auch nicht seine eigene Handlung (Leugnung der von Gott unabhängigen Freiheit; 145, 12).

20 13. Nur aus Mangel an Verständnis des Begriffes eines erschaffenen Ewigen (155, 10), das in seinen Teilen zeitlich ist, leugneten die Aschariten die Ewigkeit der Welt.

14. Die Spekulationen (171, 30) der Aschariten weisen einen bedenklichen Mangel an methodischer Geistesschulung auf. Daher verfielen sie auf unmögliche Thesen.

15. Die Dinge haben keine bestimmte, unveränderliche Physis, sondern sind in ihrem Wesen veränderlich, je nachdem Gott sie gestalten will. Eine Kausalfunktion können sie nicht ausüben (175, 3 f.).

30 16. Beweis für die Zeitlichkeit der Welt (175, 16 ff.).

17. Lehre von den Eigenschaften Gottes (175, 23), die reale Inhärenzien in der Substanz Gottes sein sollen; vgl. 180, 16. Sie wird von Gazali angenommen.

18. Die Gegner der Modustheorie des abu Háschim werden 182, 20 erwähnt. Zu ihnen gehörten teilweise die Aschariten.

19. In Gott kann eine Vielheit vorhanden sein (202, 16); denn er besteht aus Substrat und realen Inhärenzien.

20. Gottesbeweis (206, 17): Alles zeitlich Entstehende

muss eine Ursache besitzen. Die Welt ist zeitlich entstanden. Folglich usw.

21. Gottesbeweis (208, 9): Alle Dinge sind kontingent (ein liberal-theologischer Satz). Sie müssen also eine Ursache haben. Die Ursachenkette kann nicht ins Unendliche verlaufen. Sie muss also durch eine erste Ursache „abgeschnitten“ werden (in dieser endigen).

22. Die Beziehung (209, 6) der Bedingung zum Bedingten ist eine kontingente. Vgl. Nr. 29.

23. Jeder Körper (211, 23) muss zeitlich entstanden sein. 10

24. Eine Substanz (211, 39), die Träger zeitlicher Inhärenzien ist, muss auch selbst zeitlich entstanden sein, — was Averroes bestreitet. Jede Zusammensetzung (211, 25–35) ist zeitlich entstanden.

25. Die Erschaffung aus dem Nichts ist zeitlich. Averroes: 15 Alles zeitlich Entstehende wird aus einem Substrate.

26. Es kann einen ewigen Körper, also ein ewiges Zusammengesetztes geben (230, 35).

27. Gott wirkt alles in der Welt (232, 26) nach Willkür. Averroes: Gott kann nur das Planmässige und Beste bewirken 20 (Optimismus).

28. Gott kann nicht Substrat (243, 8) zeitlich entstehender Akzidenzien sein. Sonst müsste er selbst zeitlich entstehen.

29. Die Kausaltheorie, d. h. der Okkasionalismus Ascharis 25 wird 250, 28 ff. als Lehre Gazalis vorgetragen und (—268) von Averroes widerlegt.

### Lehren der Dahriten.

Es gibt aktuell unendlich viele *causae per se* für ein bestimmtes Ding (21, 1 unt., 188, 6), und dieses Unendliche 30 kann durchschritten werden (70, 25–38). 98, 17. Eine erste transzendente Ursache der Welt, einen Gott, gibt es nicht. 187, 21. 195, 33. 196, 4. 197, 16. 233, 13. Die Welt ist aus sich ewig und unerschaffen. Es gibt kein absolutes Werden aus dem Nichts. 260, 27. Alle irdischen Dinge entstehen mit Natur- 35 notwendigkeit aus den vier Naturen (Materialismus). — Die **Sabier** (278, 21) sollen als die ersten die Lehre von der Auf-  
erstehung der Leiber aufgestellt haben (nach ibn Hazm).



### Erwähnte Lehren Avicennas.

1. Es kann unendlich viele Menschenseelen geben (29, 34. 31, 14—32), die in einer ewigen Aufeinanderfolge von Generationen sich zu einer aktuell infiniten Zahl steigern.
- 5 2. Jede „Tätigkeit“ (69, 10), d. h. jede Funktion, jeder Vorgang muss eine Wirkursache besitzen; denn er ist kontingent und könnte an seinem Substrate auch fehlen. Die Welt ist ebenfalls kontingent; denn ihr Substrat könnte andere Funktionen und Eigenschaften besitzen (relative Kontingenz)  
10 und sie könnte auch, absolut betrachtet (als Ganzes einschliesslich ihres Substrates) nicht existieren (absolute Kontingenz). Folglich muss ein Verleiher des Daseins vorhanden sein. Averroes: Eine Kontingenz gibt es nur rücksichtlich des Substrates, also nur im relativen Sinne und hier ist ein kontingentes Verhältnis nur (68, 25) *secundum diversa* (zu verschiedenen Zeiten) möglich, nicht aber in derselben Zeit (68, 26). — Daraus geht hervor, dass Averroes seinen Begriff der Kontingenz nur in *sensu composito* auffasst. Dieses läuft schliesslich auf eine Tautologie hinaus. Der Kontingenzbeweis soll  
20 nach Averroes ein rein „theologischer“ Gedanke sein, und dies ist ihm gleichbedeutend mit „unwissenschaftlich“.
3. Gott (79, 17) besteht gleichzeitig mit der Welt, respektive früher als einzelne ihrer Vorgänge. Averroes: Von Gott, der zeitlos ist, kann man weder das Gleichzeitige noch das  
25 Frühersein aussagen.
4. Vor jeder Zeit (94, 34 „zeitlichen Ausdehnung“) muss eine andere Zeit existieren, da jedes vorher messbar ist, also ein messbares Nacheinander, d. h. eine Zeit darstellt. Daher muss die Zeit ewig sein. Averroes: Es ist in Frage gestellt,  
30 ob die Möglichkeiten vor der realen Welt sich in Bezug auf die Zeit ebenso verhalten, wie die innerhalb des Weltverlaufes.
5. Das Notwendige (98, 20 – 99, 4) ist teils ein *necessarium a se* (Gott), teils ein *necessarium ab alio* (das *contingens a se*,  
35 alles Erschaffene, Aussergöttliche). Averroes: Die Kontingenz und *necessitas* sind Kontraria, können also in einem Substrate nicht gleichzeitig vorhanden sein. — Nach Avicenna ist diese Unmöglichkeit nicht vorhanden, da beide *secundum diversa*

gelten (a se und ab alio). Dem Averroes schwebt zudem (vielleicht teilweise unbewusst) eine nur relative Notwendigkeit vor (vgl. 68, 27 ff.), weshalb er den Gedanken Avicennas nicht erfassen kann.

6. Die Menschenseelen (109, 8. 133, 36; vgl. oben Nr. 1) 5 entstehen zeitlich und individuell, dauern jedoch ewig. Averroes: Die Seelensubstanz in ihrer Universalität ist unentstanden. Nur die individuellen Existenzformen der Seelen haben ein zeitliches Werden (vgl. Römer: Babi-Behâi S. 49, A.). 113 f. wird diese Lehre ebenfalls behandelt. 10

7. Die Wesenheit („Natur“) als solche ist per se weder universell noch partikulär. Sie verhält sich zu diesen beiden Bestimmungen indifferent. Wenn ihr eine derselben zukommt, so geschieht dieses per accidens. Diese bekannte Lehre Avicennas wird 112, 6 ohne Nennung ihres Autors erwähnt. 15

8. Das durch einen anderen Notwendige (141, 36) ist in sich kontingent und wird durch den per se Notwendigen hervorgebracht. Averroes (142, 14): Diese Terminologie ist unklar.

9. Der Schöpfung (148, 7—149, 37. 151, 19. 152, 9) muss 20 kein Nichtsein zeitlich vorausgehen. Folglich kann dieselbe ewig sein. Averroes: Das Objekt der Tätigkeit ist das potentielle Sein, das zur Aktualität gebracht werden soll. Die Pótenz besteht aber nur gleichzeitig mit dem Agens. Ohne dieses ist die Potenz nicht vorhanden, da kein Wirken sein 25 kann. Sie ist also ewig wie Gott. Avicenna: Erschaffen ist Verleihen des Seins. Averroes: Erschaffen ist ein Überführen der reinen, metaphysischen Potenz (nicht einer physischen) zur Aktualität, also eines Nichtseienden zum Dasein.

10. Das Erschaffen (150, 22) trifft die Substanz des Ob- 30 jektes, nicht etwa ein Akzidens. Daher kann die Welt nicht ohne die creatio continuata existieren. Sie gibt der Substanz ihr Selbst, kein unwesentliches Akzidens. Averroes: Die Welt ist keine Relation wie die Schöpfertätigkeit. Zur Substanz muss diese wie ein Akzidens hinzutreten. Averroes verwechselt 35 hier die Schöpfertätigkeit selbst (die Relation) mit dem, was sie bewirkt (der Substanz der Geschöpfe) und nimmt, sich selbst widersprechend, die Auffassung Avicennas für die reinen Formen, die Geister und die Sphären an.

11. Aus dem Einen (155, 20–39) kann nur eine Wirkung entstehen. Gott erschafft direkt also nur ein einziges Ding. Averroes weist dieses ab. Die Schöpfertätigkeit müsste dann durch Geschöpfe vermittelt werden (158, 7).

5 12. Der Wirkende (159, 1) ist wesentlich derselbe in der empirischen und der unempirischen (göttlichen) Welt. Averroes: Gott ist über alle Bestimmungen und Gegensätze des Geschöpflichen erhaben.

13. Farabi und Avicenna (161, 20) lehren: Aus dem  
10 Einen kann nur ein numerisch Eines entstehen, der Nūs. Averroes: Aus dem Einen, dem per se Seienden, entsteht die Einheit der Ordnung in der Vielheit, den per accidens seienden Dingen. Die Gesetze des 1. ex uno non fit nisi unum und des 2.: id quod est per se est causa eorum quae sunt per  
15 accidens werden von Averroes vereinigt. Dadurch gelangt er zu einer einheitlichen Konstruktion des Weltganzen.

14. Avicenna und Farabi (161, 25) bildeten die griechische Lehre von dem Wissen Gottes um, so dass es ein nur unsicheres Wissen Gottes von den Individuen wurde. Averroes:  
20 Gott erkennt mit absoluter Sicherheit alle Individua.

15. Avicenna und Farabi (161, 33): Die Sphärenseelen bewegen die Himmelskörper wie die causa efficiens. Averroes: Die höheren Geister der Himmel sind das Objekt der Liebe der niederen und bewegen dadurch die Himmelskörper, also  
25 wie die causa finalis.

16. Avicenna (163, 37) lehrt die Emanation der geistigen Prinzipien auseinander. Averroes: Die Geister werden, der eine von dem andern verursacht, jedoch so, dass alle direkt von dem ersten Prinzipie erschaffen werden. In der Meta-  
30 physik (vgl. Horten: Die Metaphysik des Averroes, z. B. 172, 25) wird dasselbe gelehrt. Eine Identität mit der Emanationslehre Avicennas (vgl. dort IX, 9 unt.) kann also wohl nicht behauptet werden. Wenn die Sphärengeister einen  
35 in der Hand der ersten Ursache, die direkt in allem (164, 4) wirkt. Nach Avicenna wirkt dieselbe nur indirekt in den unter dem Nūs stehenden Geschöpfen (170, 10. 174, 36).

17. Avicenna (168, 37): Die Einheit ist ein zum Dinge hinzutretendes Inhärens. Das Gleiche gilt vom Sein. Aver-

roes: Die Einheit ist identisch mit dem konkreten Dinge (vgl. Horten: Die Metaphysik des Averroes 23, 1 ff. u. 219 Nr. 3). Da Avicenna die Kontingenz in der Weise definiert, dass in dem kontingenten Dinge das Sein zur Wesenheit hinzutrete und da Averroes diese Inhärens als eine un reale auf-<sup>5</sup> fassen musste und daher leugnete, bestritt er auch die Idee der Kontingenz.

18. Avicenna (169, 2): Das contingens a se ist ein necessarium ab alio. Averroes: Dieses ist unannehmbar, besonders wenn man die Kontingenz als ein reales Inhärens versteht. <sup>10</sup>

19. Avicennas Lehre über den Nūs, vgl. 169, 6 (er bilde eine Vielheit), wird von Gazali bestritten.

20. Avicenna (172, 5) wies die Lehre der Philosophen ab, Gott könne nichts Aussergöttliches erkennen. Gott erkennt, was Gazali als Lehre Avicennas anerkennt, alle <sup>15</sup> Einzeldinge der materiellen Welt, jedoch in universeller Form.

21. Jedes Verursachte (176, 35) ist ein contingens in se. Averroes: Nur das Kompositum ist (in der Art seiner Zusammensetzung) kontingent. Das Einfache ist notwendig. Jedes Kontingente ist in der Zeit entstanden. <sup>20</sup>

22. Die avicennasche Lehre (177, 5, 7) von der Emanation der Sphären und der sich stufenweise steigernden Vielheit wird von Gazali den „Philosophen“ schlechthin beigelegt, wogegen Averroes Einspruch erhebt. 179, 13 — 180, 2. 13 — 23. 183, 18.

23. Die Himmelskugel ist wie ein Lebewesen aus <sup>25</sup> Materie, Form und Seele zusammengesetzt (177, 33. 38). Averroes: Die Kugel ist einfach, also reine Form — nach Themistius 188, 16. Sie hat keine Materie — 183, 13 — oder ist reine, „lebende<sup>1)</sup>“ Materie (203, 20).

24. Nach Farabi und Avicenna (179, 26) ist der Nūs in <sup>30</sup> sich kontingent, aber ab alio notwendig. Secundum idem kann ein Ding freilich nicht zugleich kontingent und notwendig sein. Secundum diversa ist dieses jedoch sehr gut möglich, ja sogar notwendig. Averroes: Ein notwendiges Ding kann nicht zugleich kontingent sein. <sup>35</sup>

---

1) Dieser Ausdruck erinnert stark an die Theologie des Aristoteles, z. B. 159, 4 unt. et passim (ed. Dieterici 1882), die Averroes wohl für ein echtes Werk des Aristoteles gehalten hat.



25. Der avicennasche Gedanke der Vermittelung der göttlichen Tätigkeit (185, 22) wird von Averroes angenommen.

26. Die Lehre, es können aktuell unendlich viele Seelen bestehen, soll Gazali dem Avicenna fälschlich zuschreiben 5 (188, 31; vgl. dagegen Nr. 1 und 6).

27. Avicenna stellte als erster (189, 1) den Kontingenzbeweis auf (vgl. jedoch Farabi: Ringsteine Nr. 1).

28. Das Seiende zerfällt primo et per se in das causatum (necessarium ab alio et contingens a se) und das non 10 causatum. Ersteres ist das kontingente, die Basis des Kontingenzbeweises (189, 25), die Averroes bestreitet. Diese Einteilung ist identisch mit der in das Kontingente und Nichtkontingente (193, 8. 194, 6. 35).

29. Gott (198, 13—15) besitzt das Notwendigsein wesenhaft, 15 also per se. Anderen Dingen kann es also nur ab alio zukommen. (Notwendigsein und Individualität fallen in Gott zusammen. Gott allein kann also a se notwendig sein.) Averroes leugnet die Richtigkeit dieses Beweises in der avicennaschen Form. Er konstruiert ihn mit dem Umwege über den 20 Begriff des Unverursachtseins Gottes (200, 37. 201, 21—202).

30. Das Dasein (204, 25. 34) tritt von aussen zur Wesenheit hinzu — der Kontingenzbegriff. Vgl. Nr. 26. 30 u. 34; 205, 13.

31. Alle Dinge (204, 34), in denen das Dasein zur Wesenheit 25 wie ein äusseres Akzidens hinzutritt, sind verursacht (ens contingens in se est causatum ab alio).

32. Das Sein ist ein universelles Akzidens aller Kategorien 205, 15. Vgl. Nr. 26. 30. 31 und die Lehre Avicennas von der Einheit.

33. Gott (212, 21—31) erkennt alle individuellen Dinge 30 in universeller Weise. Averroes: Das Selbsterkennen Gottes ist identisch mit seinem Erkennen von den Geschöpfen. Vgl. 215, 18. Aus seinem Wesen erkennt Gott die Welt; 215, 37.

34. In Gott darf keine Vielheit vorhanden sein (217, 26). 35 Durch das Erkennen der Individua könnte eine solche, wie Averroes einwendet, aber entstehen. 220, 15.

35. Das Sein (223, 7. 227, 8—30. 230, 16) ist ein proprium der Dinge (sonst auch als äusseres Akzidens bezeichnet 225, 4;

Lehre von der Kontingenz, d. h. Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein).

36. Das Seiende (223, 16) bedeutet das Wahre.

37. Wesenheit und Dasein fallen in Gott zusammen (225, 11). 5

38. Aus dem Begriffe des notwendigen Seins (225, 27 u. 226, 9) will Avicenna auf den einer ersten Ursache schliessen. Weil Gott der notwendig Seiende ist, muss er die erste Ursache sein. Averroes: Die verschiedenen Prädikationsweisen sind zu unterscheiden. 10

39. Avicenna (226, 25) soll das Analoge, mit andern Worten das Gesetz des *per se* und *per accidens* nicht angenommen haben. Wahr ist nur, dass er es nicht in derselben extremen Weise wie bei Averroes zum Gesetze des Weltgeschehens macht. 15

40. Die Identität zwischen Wesenheit und Dasein in Gott (227, 24) bedeutet nicht die absolute Leugnung der Wesenheit, so dass Gott inhaltsleer wäre, sondern nur die Leugnung einer vom Dasein verschiedenen Wesenheit (ein Verhältnis, das in den Geschöpfen vorliegt). 20

41. Die Himmelssphäre (228, 29) ist das *ab alio* Notwendige. Averroes (ib. 38): Sie ist in ihrem Wesen notwendig. 229, 36 ff. 25

42. Der Kontingenzbeweis Avicennas (229, 11. 233, 33) mit der Kritik des Averroes. Bei letzterem scheinen (228, 37 ff.) 25 die Begriffe Potenzialität und Kontingenz zusammenzufließen. Ferner behauptet er: Das Notwendige könne in keiner Weise eine Kontingenz enthalten (vgl. dagegen 229, 30 ff. 234, 3-6).

43. Die Wesensformen werden von dem *dator formarum*, 30 dem aktiven Intellekte, in die disponierten Materien versenkt (231, 32 ff.). Andere Philosophen lehren: Der Körper bewirkt durch seine Wesensform das ihm Wesensgleiche in der *generatio univoca*. Nur in der *Generatio aequivoca* findet ein Einfluss himmlischer Agenzien statt (vgl. Horten: *Metaphysik* 35 des Averroes 222).

44. Die Unkörperlichkeit (236, 33) ist der Grund, weshalb das Subjekt erkennen kann. Ist doch das Erkennen ein Abstreifen der Materie, ein Unkörperlichmachen. Jeder

Geist ist daher *per se* mit der Fähigkeit, zu erkennen, begabt.

45. Jeder Intelligente (239, 3) erkennt die Tätigkeit, die er ausübt. Gott erkennt also alle Dinge, die er bewirkt.

5 46. Gott (240, 26) erkennt in universeller (unveränderlicher) und zeitloser Weise die individuellen Welt Dinge.

47. Ein partikuläres Erkennen (242, 17) der Welt Dinge muss eine Vielheit hervorrufen, während ein universelles einheitlich sein kann. Gottes Erkennen muss also univer-  
10 sell sein.

48. Die Himmelssphäre (247, 21) und deren Seele erstrebt die einzelnen, individuellen Lagen bei der Umdrehung (also ein Unendlichgrosses). Averroes: Sie erstrebt die Bewegung als solche (in abstracto).

15 49. Die Seelen (248, 28) der Sphären besitzen unendlich viele Phantasievorstellungen, durch die sie die individuellen Welt Dinge erkennen. Averroes: Sie erkennen nur das Universelle der Dinge (249, 12).

50. Die Sphärenbewegung (249, 7) ist eine partikuläre  
20 (und muss daher aus einer Phantasievorstellung, d. h. einer partikulären Erkenntnis erzeugt werden). Averroes: Diese Bewegung ist eine universelle. (Ihr bewegendes Prinzip ist demnach ein universeller Begriff, vgl. Horten: Metaphysik des Averroes 223 Nr. 13.)

25 51. Avicenna analysiert den Vorgang der Prophetie nach psychologischen Gesichtspunkten in einer Weise, die auch Gazali (G. 64, 20—65, 15) billigt und die das Übernatürliche und die Mysterien als etwas ganz Selbstverständliches anerkennt.

30 52. Avicenna (und Farabi; 251, 37): Der Traum ist ein Verkehr mit den Engeln, eine Art Offenbarung. Die Griechen: Der aktive Intellekt, also ein „Engel“, verleiht die Traum-erkenntnis.

53. Die Lehre Avicennas (269, 12) von den inneren  
35 Sinnen wird von Averroes kritisiert. Eine *aestimativa* (Instinkt) sei im Tiere neben der kombinierenden Phantasie nicht als selbständige Fähigkeit anzunehmen.

54. Die Lehre Avicennas von der Individualität des Geistes (274, 24. 275, 30) wird von Gazali und Averroes kriti-

siert (275, <sup>36</sup> ff.). Durch den Leib kann die Seele nicht individualisiert werden. Dadurch würde sie zu einer körperlichen Form, vgl. 274, <sup>21</sup>. Unsere Seele ist also in jenem Leben nicht in höherem Grade universell als in diesem, kann also im Jenseits trotz ihrer Universalität ebensogut einen Zustand <sup>5</sup> des Glückes respektive Unglückes erleiden als im Diesseits. Das koranische Dogma der Vergeltung ist damit in seinem wesentlichen Momente gewahrt. Es wäre zudem naiv, dem Averroes die Lehre von der Leugnung der Vergeltung zuzuschreiben zu wollen, da er als Strafe für diese wie für jeden <sup>10</sup> eigentlichen Unglauben den Tod fordert (281, <sup>18</sup>; vgl. 299, <sup>13</sup>).

55. Farabi und Avicenna (277, <sup>29</sup>) lehrten: Das Geistige kann direkt und per se auf das Materielle wirken und es umgestalten, bilden (wie die Seele den Leib).

56. Alles unkörperliche Geschöpfliche (285, <sup>13</sup>) muss ewig, <sup>15</sup> anfangslos erschaffen sein.

57. In einer absolut einfachen Ursache ist auch die Vielheit von Relationen (zu vielen Dingen) unmöglich, so dass Gott nur eine Wirkung direkt erschaffen kann.

58. Avicennas Lehre über das Glück im Jenseits wird <sup>20</sup> 290, <sup>2</sup> ff. berührt.

## Zum Standpunkte Gazalis.

### 1. Die von Gazali gegen die Philosophen formulierten Thesen.

1. Die Welt kann nicht ewig erschaffen sein; denn ihr <sup>25</sup> Schöpfer wählt frei zwischen Sein und Nichtsein der Welt. Ein frei wählendes Prinzip kann aber nur zeitlich erschaffen, nur ein notwendig wirkendes ewig. Die Philosophen: Die Welt muss von Ewigkeit erschaffen sein; denn sonst müsste Gott von der Potenz zum Schaffen zur Aktualität des Schaffens <sup>30</sup> übergegangen sein. Gazali: Die Freiheit besteht in der Selbst-determinierung des Willens auch in Gott. Eine äussere ad-äquate Ursache darf man nicht suchen. Die Philosophen: Dieses bedeutet ein ursachloses Geschehen, widerspricht evidenter Erkenntnis und hebt alle Denkgesetze auf. Gazali: <sup>35</sup>



Gott hat eine freie Auswahl von Dingen treffen müssen (*libertas specificationis*); denn es gibt indifferente Verhältnisse in der Welt, aus deren unbegrenzten Möglichkeiten Gott bestimmte frei auswählte. Averroes: Die Dinge verhalten sich nicht indifferent zum Sein (Leugnung der Kontingenz). Gott muss das Beste erschaffen (*Optimismus*). Von einer Kontingenz kann man nur in relativem Sinne (68 f.) sprechen. Gazali: Aus einem ewigen Prinzipie kann Zeitliches entstehen, wie aus einem einzigen eine Vielheit. Raum und Zeit verhalten sich  
10 gleichmässig. Der Raum ist nun aber nicht unendlich. Folglich kann es auch die Zeit nicht sein. Die Philosophen: Beide sind nicht vergleichbar. Gazali: Die Welt kann von Ewigkeit zeitlich erschaffen werden. Die Philosophen: Im Ewigen (102, 34) ist die Möglichkeit ein Notwendigsein.

15 2. Die Welt könnte ewig bestehen bleiben. Gott wird sie aber vernichten. Averroes: Die Welt ist unvernichtbar. Gazali: Das Vernichten ist eine Tätigkeit, die Gott willkürlich ausüben kann. Averroes: Das Vernichten kann nur *per accidens*, nicht *per se* erfolgen und nur das Zusammengesetzte,  
20 nicht das Einfache treffen.

3. Die Philosophen haben kein Recht, Gott einen Schöpfer zu nennen; denn nach ihnen wirkt Gott ewig, mit Notwendigkeit und direkt nur ein einziges Ding, den *Nūs*, die anderen indirekt (nach dem Grundsatz: *ex uno non fit nisi unum*).  
25 Averroes: Gottes Tätigkeit ist über Freiheit und Naturnotwendigkeit erhaben. Gazali: Das zeitliche Entstehen ist das formelle Objekt der Schöpfung. Averroes: Das Aktualisieren ist *obiectum formale* und ist anfangslos. Das formelle Objekt des Erschaffens ist die Einheit der Weltordnung, das materielle  
30 die Vielheit der Geschöpfe.

4. Eine ewige Welt als erschaffen zu bezeichnen, ist eine *contradictio in adiecto*; denn das Ewige ist unerschaffen. Die Philosophen müssen zur Annahme einer anfangslosen Kette von Ursachen unter Leugnung einer absolut ersten Ursache  
35 gelangen. Antwort: Innerhalb einer anfangslosen Kette ist eine erste Ursache natürlich undenkbar. Ausserhalb derselben ist sie jedoch sogar unumgänglich notwendig. Averroes: Nur wer die Ewigkeit der Welt zugibt, kann einen eigentlichen Gottesbeweis liefern.

5. Die Philosophen sind nicht fähig, die Einzigkeit Gottes nachzuweisen. Averroes: Durch Vermittelung des Begriffes des Unverursachtseins ist diese Einzigkeit zu erweisen. Avicenna: Notwendigsein und Individualität fallen in Gott zusammen.

5

6. Gott muss reale, von seiner Substanz verschiedene Eigenschaften besitzen; denn die wesentlich verschiedenen, ihm beigelegten Eigenschaften können mit dem einen Wesen nicht identisch sein. Die Philosophen können die Einheit Gottes nicht erweisen. Averroes: Gott kann nicht aus einem<sup>10</sup> aufnehmenden (passiven) Substrate und Inhärenzien bestehen. Er müsste dann von einer Ursache abhängen, die beides verbindet.

7. Gott besitzt Genus und Differenz. Er ist also nicht logisch — einfach und daher definierbar. In ihm ist ein sub-<sup>15</sup>stratum primum vorhanden als erstes Glied aller Materialursachen und eine erste Form als erstes Glied aller Formalursachen. Averroes: Nach dieser theologischen Lehre müsste Gott ein Körper mit äusseren Akzidenzien sein.

In Gott sind Wesenheit und Dasein verschieden, und er<sup>20</sup> steht mit den reinen Geistern unter einem Genus. Averroes: Gott besitzt keine Wesenheit, die vom Dasein verschieden ist.

8. Gottes Wesenheit ist nicht das notwendige Sein. Er besitzt eine von dem Dasein verschiedene Wesenheit. Averroes: Es muss eine per se aktuelle, ewig wirkende, aus sich<sup>25</sup> notwendige erste Ursache existieren. Gazali missverstand, dass Gott nach philosophischer Lehre nicht wesenlos ist, wenn auch eine vom Dasein verschiedene Wesenheit in ihm geleugnet werden muss.

9. Die Philosophen können die Unkörperlichkeit Gottes<sup>30</sup> nicht erweisen. Averroes: Die Theologen haben einen nur ungenügenden Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes (aus der Zeitlichkeit jedes Körperlichen).

10. Die Philosophen können nicht einmal einen gültigen Gottesbeweis aufstellen. (Durch diese offenbar unberechtigte<sup>35</sup> Angriffsweise gegen die Philosophen bewirkte und verschuldete Gazali es, dass seine Schrift von der späteren Zeit nicht mehr ernst genommen wurde. Razi wird z. B. von der Gruppe um Igi häufig zitiert und hochgeschätzt und seine Einwände gegen

die Philosophen finden Beachtung, während man über Gazali zur Tagesordnung übergeht.) Averroes erwidert ebenso schroff: Die Theologen können keinen Gottesbeweis zustande bringen, da sie kein absolutes Werden nachzuweisen vermögen.

5 11. Nach den Prinzipien der Philosophen kann Gott keine aussergöttlichen Dinge erkennen, da er sie nicht will. Nur in seinem Willen erschaut Gott aber die wirkliche Welt. Die Philosophen sind also unlogisch, wenn sie lehren, Gott erkenne die Einzeldinge. Averroes: Die Theologen verfallen  
10 in einen Anthropomorphismus in ihren Lehren über Wollen und Wissen Gottes. Das Erkennen Gottes ist für uns ein Mysterium.

12. Nach den philosophischen Prinzipien könnte Gott sich nicht einmal selbst erkennen. Von einem Selbsterkennen  
15 Gottes zu reden, sind die Philosophen nicht berechtigt. Averroes: Das Wissen ist schlechthin eine Vollkommenheit. Folglich muss sie Gott beigelegt werden.

13. Die heidnischen Philosophen leugnen das Welt-  
20 erkennen Gottes. Avicenna lehrt: Gott erkenne alle Individua zeitlos, während doch die Objekte dieses Erkennens zeitlich und vergänglich sind. Die Philosophen können das Welt-  
erkennen Gottes also nicht einwandfrei nachweisen. Averroes: Gazeli schliesst von menschlichen Verhältnissen auf göttliche. Darin liegt sein Fehler.

25 14. Die Philosophen können nicht beweisen, dass die Himmelsphäre belebt ist. Dieses ist sogar eine unvernünftige Ansicht, wenn sie auch nichts an sich Unmögliches besagt.

15. Das Ziel der Sphärenbewegung kann nicht ein sich  
30 Annähern an die Gottheit sein. Averroes: Das Ziel muss immer etwas Erhabeneres sein, als der nach dem Ziele Strebende ist. Es ist also natürlich, dass das primäre Ziel der Sphären (und der mit ihnen verbundenen Geister) Gott ist. Das sekundäre kann dabei die Leitung der sublunaren Welt-  
dinge (etwas Unvollkommeneres als die Sphäre) sein.

35 16. Die Sphärenseelen erschauen nicht die Welt-  
dinge (usw. 248, 15 ff.). Der Traum wird nicht von den Engeln (philosophische Lehre), sondern direkt von Gott mitgeteilt.

17. Die Welt-  
dinge üben keine innerlich notwendige Kausalwirkung aus. Dadurch würden die Wunder unmöglich

gemacht (Leugnung des Kausalgesetzes, Lehre Ascharis; 250, 28 ff.). Der logisch-kritische Grund lautet: Die konstante Aufeinanderfolge von Vorgängen, ihr empirisch konstaterbares regelmässiges Verbundensein berechtigt nicht, den einen als Ursache des andern aufzufassen. (Diese Kritik des Kausalgesetzes ist an sich geeignet, eine kritische Vertiefung der Philosophie herbeizuführen.) Averroes: Die Tatsache des notwendigen kausalen Wirkens ist evident.

18. Die Philosophen sind nicht in der Lage, nachweisen zu können, die Seele sei eine geistige Substanz (268, 25 ff.).<sup>10</sup> Diese Thesis ist freilich in sich nicht verwerflich, wenn auch die meisten Theologen die Seele für einen feinen Körper halten (vielleicht Einfluss der griechischen Pneumalehre). Die Substantialität der Seele ist ein Mysterium, unerkennbar für den menschlichen Geist und ein articulus fidei, der ein-<sup>15</sup> fachhin geglaubt werden muss. Averroes: Aus der Natur des Abstraktionsvorganges ergibt sich obige Lehre.

19. Es ist ein Mysterium, durch die natürliche Vernunft unerkennbar (ein articulus fidei), dass die Seelen der Menschen ewig bestehen. Die Philosophen können die Unvernichtbarkeit derselben nicht demonstrativ erweisen. Averroes: Die Unvernichtbarkeit einer unmateriellen Substanz ist erweisbar.

20. Die Philosophen sind Ungläubige, weil sie die leibliche Auferstehung leugnen, und nur ein geistiges Fortleben der Seelensubstanzen der einzelnen Menschen annehmen. Aver-<sup>25</sup> roes: Die Auferstehung der Leiber ist nicht das Wesentliche des im Koran geoffenbarten Dogmas der jenseitigen Vergeltung. Wenn man an das Fortleben des Geistes (nach dem Tode) glaubt, hat man das Wesentliche des Dogmas bewahrt.

30

## 2. Gazalis Beziehung zur griechischen Philosophie.

Gazali erkennt die philosophische Logik, Naturwissenschaft und Mathematik an und verteidigt deren Resultate sogar gegen intransigente Theologen, die jedes natürliche Wissen leugnen wollen (Widersprüche der Philos. Einleitung 4, 20, vgl.<sup>35</sup> Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre 126 ff.; Dugat, Philosophes et Théologiens Musulmans 96). Aber auch ihre meta-



physischen Lehren macht er in manchen Werken zu den  
seinigen, obwohl er sie in andern bekämpft 115, 36. 146, 1.  
179, 14. Sogar der rein philosophische, fast häretische Satz:  
ex uno non fit nisi unum, wird von Gazali verteidigt 220, 22  
5 (im Original 87, 12f.). 221, 34. Das Beste in den Werken Gazalis  
sind Entlehnungen aus den Lehren der Philosophen. — 222, 8.  
249, 18. Die griechischen Naturwissenschaften widersprechen  
(bis auf einige Einzelheiten) nicht der Offenbarung im Koran.  
269, 5. 275, 7 (Fortleben nach dem Tode). 281, 27 (Der auf-  
10 erstehende Leib mit seinem animalischen Lebensprinzip ist  
nicht individuell, sondern nur spezifisch derselbe wie  
der Leib des Diesseits.) 282, 15 Die Sufis, die als gute  
Muslime gelten, lehren nur eine geistige Auferstehung und ein  
Fortleben nur des Geistes nach dem Tode. Diese Lehre ist  
15 also kein Unglaube und steht dem Gazali nahe, der ebenfalls  
ein Sufi war.

---

## Besondere Probleme der Philosophie des Averroes.

---

### 1. Die Leugnung der Kontingenz bei Averroes.

20 ad 2. Die Kontingenz, die im Objekte, der Wirkung,  
liegt, ist die Hinordnung eines Dinges zum Dasein. Sie ist  
sehr verschieden in den Dingen, insofern diese sicut in pluri-  
bus oder sicut in paucioribus existieren oder ebensooft  
existieren als nicht existieren. Nur die letzteren sind absolut  
25 indifferent zum Sein und Nichtsein. Von der Welt gilt dieses  
nicht. Sie ist aus sich mehr zum Sein als zum Nichtsein  
hingeordnet. Eine absolut freie Wahl, die nur zwischen ab-  
solut indifferenten Objekten statthat, ist also bei der Schöpfung  
nicht denkbar. Auch die Möglichkeit, die in der Wirk-  
30 ursache liegt, d. h. ihre Potentialität, bevor sie aktuell wirkend  
wird — 1, 26 — kann in dem Schöpfungsprozess nicht vorhanden  
sein, da Gott frei von jeder Potenz ist.

Es ist (41, 37) eine von den Theologen übernommene Lehre bei den Philosophen: die Objekte der göttlichen Schöpfermacht verhalten sich zu dieser indifferent (43, 12). Die Leugnung der Indifferenz ist nach Gazali (46, 25) die Bestreitung von etwas Evidentem oder doch Möglichem. Die Philosophen (46, 26) antworten: Aus der Tatsache der determinierten Handlung und der Unmöglichkeit der Selbstdetermination ergibt sich, dass keine absolute Indifferenz vorhanden war. 47, 29—48, 2—23.

Diese kann auch nicht eintreten; denn sie bedeutet<sup>10</sup> absolute Wesensgleichheit. Die indifferenten Dinge stehen nun aber in Opposition, die sogar auf eine kontradiktorische ausläuft. Diese bedeutet aber zweifellos die Aufhebung der Indifferenz; denn das Sein, der eine Terminus dieser Opposition, ist nicht „wesensgleich“ mit dem Nichtsein, dem andern,<sup>15</sup> sicherlich hat er vor ihm den Vorrang, ist ihm nicht gleichgeordnet. Die „Freiheit“ (48, 21) Gottes ist also eine solche, die immer das Beste wählen muss; vgl. 51, 15f. A2. Während nach Gazali von den unbestimmt vielen Welten keine sich mit realer oder logischer Notwendigkeit (51, 17) spezifiziert, vor<sup>20</sup> anderen hervorhebt, ist nach Averroes nur eine einzige möglich, d. h. die beste, planmässigste. Diese ist also nicht „kontingent“, sondern aus sich heraus auf das Dasein mehr hingeeordnet als alle andern oder sie ist allein mit Ausschluss aller andern zum Dasein berufen. 52, 1—56, 19—57, 37—59, 10—63.<sup>25</sup> Sowohl die einzelnen Teile der Welt als auch ihre Bewegungen könnten nur so erschaffen werden, wie sie erschaffen worden sind — 65, 35—68, 7: Der Begriff der Indifferenz ist ein relativer. Er wird nach dem aufnehmenden Substrate bestimmt. Nach diesem zu urteilen kann nun aber von einer Indifferenz<sup>30</sup> nicht die Rede sein; denn (68, 20) die Substrate von Dingen, die auf Grund ihres Wesens in Opposition stehen, können nicht wesensgleich oder sogar identisch sein. 68, 27. Zum Substrate rechnet Averroes die Zeit, nicht als ob die Zeit ein aufnehmendes Prinzip wäre wie das Substrat, sondern weil sie<sup>35</sup> eine Bedingung der Opposition ist. Opposita schliessen sich nur dann aus, wenn sie in derselben Zeit einem Substrate anhaften sollen. — Averroes scheint (69, 7) die Kontingenz in dem Sinne aufzufassen, dass die Verhältnisse der Welt so sein

müssen, wie sie sind, vorausgesetzt, dass die Natur der Welt-  
dinge (das Substrat) so beschaffen ist, also in sensu composito.  
Die Himmelsbewegungen können keine anderen sein, voraus-  
gesetzt, dass die Natur, der Himmel und die Ordnung des  
5 Weltganges so ist, wie sie ist. Im Grunde läuft dieses auf  
eine Tautologie aus und die bekannte Notwendigkeit des  
sensus compositus: Wenn ich sitze, kann ich nicht zugleich  
stehen. Diese Notwendigkeit hindert natürlich nicht die Kon-  
tingenz (noch die Freiheit der Handlung) im absoluten Sinne:  
10 An sich sind Sitzen und Stehen kontingent (und frei). In diesem  
absoluten, unbedingten Sinne verstehen aber die Gegner  
den Begriff der Kontingenz und des Indeterminiertseins.  
Averroes will diesen Begriff als einen nur relativen (69, 5)  
hinstellen: Nur hinsichtlich des Substrates sollen die Dinge  
15 kontingent sein. Dann wird es ihm natürlich leicht, nachzu-  
weisen, dass sie in diesem Sinne notwendig sind, und dass  
man hier nur in sensu diviso von einer Kontingenz reden kann.  
Beide Gegner reden also aneinander vorbei: Der Begriff einer  
absoluten Kontingenz (des ganzen Dinges einschliesslich des  
20 Substrates und anderer Verhältnisse) ist für Averroes undenk-  
bar; denn Kontingenz und Möglichkeit sind Bestimmungen,  
die eines Substrates bedürfen. Nach diesem Gedanken-  
gange beweist er sogar die Ewigkeit der Welt, da die Mög-  
lichkeit der Welt immer ein reales Substrat haben müsse —  
25 echt aristotelische Gedankengänge, die einen extremen Begriffs-  
realismus darstellen. Eine Kritik der averroistischen Begriffs-  
konstruktionen könnte an diesem Punkte einsetzen, um das  
Kartenhaus zum Zusammenstürzen zu bringen. 68—80, 17. Die  
Zeit ist etwas Indifferentes — 96, 6 — 97, 15 — 98, 16 — 99, 9—28  
30 (absolute und relative Möglichkeit) — 114: Die Möglichkeit  
ist nur eine relative, d. h. in Beziehung zur Materie. Von  
einer absoluten Möglichkeit ist nie die Rede. Sie tritt nicht  
im Bewusstsein des Averroes auf. Von ihr allein spricht aber  
Avicenna in dem Kontingenzbeweise. Beide Philosophen reden  
35 also von anderen Sachen mit denselben Worten. Sie reden  
aneinander vorbei (vgl. 128, 2). 151 f. 153, 8. Nur den bewegten  
Dingen kann eine beständige Kontingenz zukommen. Die Dinge,  
deren Wesen und Existenz durch die Bewegung konstituiert  
wird, empfangen also durch die Bewegung ihr ganzes Sein.

Ihr Bewegter ist ihr absoluter Erschaffer. 166, <sup>29</sup>.<sup>33</sup>. 167, <sup>12</sup>—168, <sup>5</sup>. Die Idee der Kontingenz ist Averroes nicht unbekannt. 169, <sup>15</sup>. 170, <sup>14</sup>—<sup>20</sup>. 175, <sup>5</sup>. Wie alle Veränderung nur relativ ist, kann auch nur eine relative Kontingenz in Frage kommen. Das Seiende als solches kann nicht entstehen (ib. 7), ist also nicht kontingent. Es ist möglich, dass Averroes durch diese eleatischen Ideen beeinflusst ist und in seiner Auffassung von der Kontingenz bestimmt wurde. 176, <sup>35</sup>—<sup>38</sup>. Jedes Kontingente ist zeitlich entstanden. Die ewige Welt ist also nicht kontingent. 179, <sup>26</sup>—180, <sup>2</sup>. Das Missverständnis des Averroes liegt hier offen zutage. 188, <sup>39</sup>—191, <sup>36</sup>—193, <sup>28</sup>. Die Summe einer unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, die also alle kontingent sind, soll notwendig sein können. — 194, <sup>12</sup>. Averroes stellt die Reihenfolge der Begriffe um: weil ein Ding verursacht ist, ist es kontingent. Avicenna: weil in einem Dinge Dasein und Wesenheit auseinanderfallen und es daher kontingent ist, muss es eine Ursache besitzen. — 198. 204, <sup>11</sup>—205. 210, <sup>26</sup>—<sup>33</sup>. Kontingent ist nur, was zeitweilig in der Potenz, zeitweilig actu existiert — ein von dem Avicennaschen wesentlich verschiedener Begriff der Kontingenz. 223, <sup>6</sup>. 225, <sup>12</sup>—<sup>20</sup>.<sup>20</sup> Wesenheit und Dasein sind in den Dingen identisch. 227, <sup>7</sup>—<sup>33</sup>. Das Gegenteil wird geleugnet. 228, <sup>6</sup>ff. Kontingenz und Potentialität. 228, <sup>35</sup>—229, <sup>39</sup>. 230, <sup>36</sup>—<sup>39</sup>. 231, <sup>3</sup>—<sup>20</sup>. 232, <sup>10</sup>—233. Notwendig bedeutet planmässig, d. h. relativ, mit Rücksicht auf ein Ziel und die Harmonie des Ganzen notwendig. Ein solches Ding kann absolut betrachtet und in sich kontingent sein, wie Avicenna lehrt. Diese Idee erkennt Averroes aber nicht an, obwohl sie seinem Gedankenkreise zugrunde liegt. Mit derselben hätte er dem Einwande Gazalis begegnen können und wäre nicht gezwungen gewesen, denselben als „treffend“ (231, <sup>8</sup>) zu bezeichnen, noch hätte Gazali (232, <sup>11</sup>) die logische Inkonsequenz der Schöpfungslehre des Averroes nachweisen können. 233, <sup>33</sup>ff. 252, <sup>3</sup> (Leugnung der Kontingenz der Kausalverbindung) — 268 (bes. 264, <sup>6</sup>ff.). (285, <sup>5</sup>ff.).

## 2. Der Grundsatz des „per se“ als Ursache des „per accidens“ bei Averroes.

141, <sup>33</sup>. 160, <sup>21</sup>—161, <sup>19</sup>. Daraus die Schöpfung abgeleitet. 162, <sup>22</sup>.<sup>33</sup>. Das per se des Gehorsams ist der Gehorsam der



himmlischen Geister. 170, 14—32. 204, 23. 206, 25 ff. 209, 30—210, 5. 21—33. 212, 4—20. 216, 19—217, 12. 222, 33 ff. 223, 10—14. 26—29. 226, 5—31. 228, 14 ff. 230, 36—231, 20. 235, 3—18. Das Gesetz der Kontingenz ändert Averroes um in das des per se und des per accidens, indem er dadurch seine Weltanschauung gegenüber der des Avicenna charakterisiert (vgl. Horten, Metaphysik des Averroes; Vorwort XII—XIV, dort auch über die grundlegende Wichtigkeit dieses Grundsatzes als Weltgesetz). 237, 5—15. 246, 11.

10 **3. Das Problem des Pantheismus bei Averroes.**

140, 2. Averroes bezeichnet es rein referierend als Lehre der Philosophen, dass Gott von der Welt getrennt ist. Dadurch vermeidet er es vielleicht, diese Theses als seine eigene hinzustellen. 169, 22 ff. leugnet er den Pantheismus, vgl. 175, 33. 177, 20. 187, 8. 15 Gott ist Formalursache der Welt in dem Sinne des formverleihenden Agens. Ein Pantheismus liegt also auch hier nicht vor. 238, 37—239, 1 (nur referierend). 241, 33—37. Die Welt der Ideen in Gott ist identisch mit der Summe der Dinge — eminentiori modo und verursacht die Aussenwelt. 20 In diesem nichtpantheistischen Sinne interpretiert Averroes pantheistische Ausdrücke. In diesem Sinne ist wohl auch zu verstehen, dass Gott die Formalursache der Welt ist. Pantheistische Ideen scheint er (242, 1) jedoch nicht unsympathisch zu empfinden. Daraus liesse sich in Verbindung mit Übersetzungsfehlern im Lateinischen die Tatsache erklären, dass 25 Averroes dem frühen Mittelalter (ca. 1200) als Pantheist gegolten zu haben scheint, da er mit den Pantheisten Amalrich (Amaury de Bènes) und David de Dinanto genannt wird (Bücherverbot des Legaten Courçon von 1215).

30 **4. Kennt Averroes eine Entwicklung der Dinge aus materiellen Keimen?**

Nach 108, 21 erhält die Hyle erst durch die Form ein physisches Sein. Aus dem Kontexte geht jedoch hervor, dass sie in sich Realität besitzt. Ist sie doch das reale 35 Substrat des Werdens. Beides steht nicht im Widerspruch; denn an sich ist die Hyle mit der Anlage zur Realität bestimmt. Sie empfängt das Wirklichsein erst durch die Form

und ist durch diese also erst ein reales Substrat des Werdens. 110, 25. Die Hyle darf man nicht als reine Möglichkeit bezeichnen. Dann wäre sie ein Universale, eine Abstraktion. Sie fällt vielmehr in den Kreis der realen Aussenwelt und der Individua, von denen unser Geist Abstraktionen bildet. 5 Sie wird ein aktuelles Individuum allerdings erst durch die Form, ist in sich also nur die Anlage zu einem solchen. 125, 38 ff. Die Potenz ist etwas Reales. In ihr ist die Aktualität in der Anlage enthalten. Die Wirkursache muss diese nur entwickeln. Das Objekt, d. h. der terminus a quo 10 des Erschaffens ist also etwas Reales, d. h. zur Realität (durch die Form) berufenes. Daher kann 139, 33 u, 140, 8, 25 —141, 3 gesagt werden: Gott bringt alle Dinge, das ganze Weltall vom Nichtsein zum Sein. Dies könnte Averroes nicht sagen, wenn ein aus sich bereits Seiendes, etwas 15 selbständig Wirkliches der Schöpfung zu Grunde läge, die dann nur eine Umbildung, ein Gestalten eines vorhandenen physischen Stoffes darstellte. Die Hyle ist also nur ein metaphysisch Reales und enthält in dieser ihrer Realität die Anlagen, aus denen Gott die Dinge zum Dasein „heraus- 20 führt“ (educit). Ein physisch Reales ist sie in sich nicht. In 141, 15-30 wird deutlich, dass die Teile eines „wesentlichen Kompositum“ in sich nur metaphysische Realität besitzen, die durch die Zusammenfügung erst zur physischen wird. Dabei stellt sich allerdings die Schwierigkeit, dass in 25 den Beweisen für die Ewigkeit der Welt von einer Möglichkeit gesprochen wird, die ein reales, von der Zeit messbares, also ein physisches Substrat haben müsse, die Hyle! 147, 37. Die Materie ist nicht etwas Reales, aus dem Gott die Welt erschafft, sondern sie wird selbst in absoluter Weise 30 aus dem Nichts ins Dasein gesetzt. 147. Die Potenz ist durch die Existenz des Agens gegeben. Sie ist also keine physische, sondern die reine Bewirkbarkeit, die jeder Wirkung logisch vorausgeht. 266, 12 ff. Eine bestimmt geartete Materie wird einer entsprechenden Form zugewiesen.

## 5. Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben bei Averroes.

8, 5. (Die Theologen sprechen von einer Indifferenz im Willen Gottes, da sie meinen, zwischen einem indifferenten Willen und einer physisch notwendig wirkenden Ursache gebe es kein Mittelding. Sie müssen von Gott eine Unvollkommenheit aussagen, kommen also mit dem Koran in Konflikt, während die Lehre des Averroes mit ihm in Harmonie ist: Gerade das, was Averroes hier erklärt, nennt der Koran: Wille Gottes.) 47, 26. 63, 34—39. 65, 1—8. Averroes ist davon überzeugt, dass sich seine Ansichten aus dem Koran unmittelbar ergeben. 74, 18. 101, 20. In Fragen, die der Verstand aus natürlichen Kräften nicht lösen kann, steht die Entscheidung beim Koran, d. h. der übernatürlichen Offenbarung. 121, 16. Die Asehariten kommen mit dem Koran in Widerspruch, indem sie dessen spezielle Ausdrucksweise verallgemeinern. Meine Lehre, so will Averroes andeuten, steht mit dem Koran in besserer Harmonie als die der Theologen. 123, 1. 146, 37—147, 12. 157, 14. 163, 2. 34. 165, 31. 166, 11. 180, 27 ff. Diese Harmonie ist für Averroes ebenso selbstverständlich wie für Thomas von Aquin. 184, 26—29. 222, 10. Nur durch göttliche Erleuchtung (Offenbarung) kann der Menscheng Geist unfehlbar werden. An sich ist er dem Irrtume unterworfen. 230, 1—10. Die Ewigkeit der Welt widerspricht nicht dem Koran, da die absolute Erschaffung der Welt durch Gott — dieses ist das Wesentliche des koranischen Dogmas — auch anfangslos sein kann. 236, 16 ff. Wo das natürliche Erkennen nicht ausreicht, muss man sich an die göttliche Offenbarung halten. Sie hat naturgemäß das letzte Wort zu sprechen. 240, 18—21 (Hören und Sehen Gottes). 244, 28. 245, 9. 248, 17 (Schicksalstafel). 248, 25 u. 33. 249, 1—7. 15—20. 250, 33—251, 25 (die Existenz von Wundern wird neben ihrer Möglichkeit anerkannt) — 252, 3 (der aktive Intellekt ist ein Engel, es herrscht also vollste Übereinstimmung zwischen Philosophie und Offenbarung). 259, 7. Theologische Ansichten widerstreiten dem Koran, während philosophische mit ihm übereinstimmen! 262, 8—263, 14. Die Wunder und Voraussetzungen der Religion werden als selbstverständlich angenommen. Eine Leugnung wird mit dem Tode bestraft.

Geistige Auslegungen materieller und sinnlicher Redeweisen über Gott sind der Wissenschaft gestattet, da sie keinen Unglauben enthalten und die Prinzipien der Religion wahren. Den Ungebildeten dürfen sie jedoch nicht mitgeteilt werden, da die Gefahr eines Missverständnisses gegeben ist, das den Ungebildeten zum Unglauben führen könnte. 265, 24–39. 268, 4. 272, 2. 279, 1–30. Das „Besondere“, was ausschliesslich die Gelehrten angeht, darf sich natürlich nicht aus dem Rahmen der Orthodoxie entfernen; denn für den Ungläubigen ist im Islam keine Existenzmöglichkeit vorhanden. Die Philosophen haben nach Averroes sogar die Aufgabe, den Unglauben zu bekämpfen. Bei der Koraninterpretation handelt es sich also nur um eine ganz selbstverständliche Durchgeistigung anthropomorpher Ausdrücke über Gott usw. 279, 30–39. Alle Religionen enthalten Wahrheit — auch ein echt christlicher Gedanke — sie sind aber nicht alle gleich wahr — eine Häresie, die man dem Averroes hat unterschieben wollen, die er aber mit aller Entschiedenheit abweist. 280, 1–19–33 (Glaube ist Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Autorität) — 282, 18. 288, 32ff. 289, 19.

## 6. Der Begriff von übernatürlichen Gebieten, die das Natürliche übersteigen, von Mysterien bei Averroes.

Der Islam ist auf einer übernatürlichen Offenbarung aufgebaut, die dem Menschen Kenntnisse über göttliche Dinge vermittelt, die er mit natürlichen Kräften nicht erreichen kann. Sie vermittelt ihm also den Einblick in Mysterien. Für die Philosophie ist es nun eine Lebensfrage, den Kreis des Mysteriösen abzugrenzen, damit auf diese Weise der demonstrativ Erweisbaren deutlich wird. Als Mysterium gilt im Islam zunächst der Koran, d. h. alle seine Lehren als Ganzes, besonders, was er über das jenseitige Leben berichtet („die näheren Umstände des Jenseits“ *aḥwāl almaad*; Averroes bei Müller passim). Zu beachten ist auch, dass die ewige oder zeitliche Erschaffung der Welt schliesslich ein Mysterium (101, 20–23) ist, ein *articulus fidei*, d. h. wie auch Thomas von Aquin lehrt, durch die rein natürliche Vernunft nicht demonstrativ in irgendeinem Sinne erweisbar. Während jedoch Thomas in der christlichen Offenbarung die Zeitlichkeit der



Welt klar ausgesprochen findet, sieht Averroes im Koran, dass die Ewigkeit der Welt nicht ausgeschlossen ist. Ein muslimischer Philosoph darf diese also ruhigen Gewissens vertreten. (116, 16) 123, 1 12. 138, 33. Aus dem Empirischen können wir  
5 nicht auf die Art und Weise des Wollens Gottes schliessen. Diese ist also für uns unerkennbar, ein Mysterium. 139, 12 ff. 141, 2. Die Erschaffung aus dem Nichts ist für uns ein Mysterium. Wegen des Mangels in unserer Natur können wir dieses nicht begreifen. 156, 27. Die Einzelbestimmungen über Gott sind  
10 nicht erweisbar, also Mysterien. 166, 39. Die Wirkungen der Himmel sind geheimnisvoll. 171, 20 Das menschliche Erkennen ist beschränkt, das göttliche, das uns in der Offenbarung gegeben ist, unbeschränkt und unfehlbar. 172, 37 ff. Das Wesen Gottes ist ein Mysterium. 180, 24—181. Der Begriff „Mysterium“  
15 wird ex professo entwickelt. 184, 27 Die Entstehung der Vielheit ist vielleicht ein Mysterium, dass nur durch Offenbarung erkannt werden kann. 218, 33 ff. Unerfassbar für uns ist, wie im Wissen Gottes neben der wesentlichen und formellen Einheit die Vielheit der Objekte möglich ist. 219, 25. 222, 11.  
20 Durch den göttlichen Beistand kann der Mensch Mysterien erkennen. 232, 32. Unfähigkeit unseres Verstandes, die göttliche Weltleitung zu begreifen. 236, 15 ff. Wissen und Wollen Gottes. 239, 13 u. 240, 18—21 (Hören und Sehen Gottes) 244, 27 (245, 9 bei Gazali) 248, 25 u. 33. 249, 1—7. 250, 33—251, 34.  
25 Wunder sind Mysterien nach Gazali, von Averroes anerkannt. 263, 1. 265, 24 39. (269, 7. 275, 10) 276, 30. Der Gedanke von Mysterien findet Averroes sogar schon bei dem „Heiden“ Galenus. 280, 12 23. 288, 32 ff. 299, 13. Das Leben nach dem Tode ist in Bezug auf die Art und Weise, in der es statt-  
30 finden wird, ein Mysterium. 326 Nr. 11.

---

# Systematisches Verzeichnis der behandelten metaphysischen Begriffe.

**Allgemeines.** 1, 1 f. (Absicht). 17, 38 (Vorwürfe gegen Gazali). 19, 24–34 (parteilose Darlegung). 21, 20 (Kritik theologischer Darstellungsweise). 26, 23. 69, 33. 109, 24 ff. 111, 28. 36. 115. 137, 5–18. 144, 19. 145, 35. 164, 2. 6 (Harmonie zwischen Aristoteles und Plato). 167, 3 ff. 183, 33. 201, 11. 223, 13. 237, 16 ff. 239, 21.

## I. Die allgemeinsten Prinzipien. Erkenntnistheorie.

1, 2 (Grade der Beweiskraft). 2, 7 (scheinbare Konsequenz). 15, 33 (Evidenz). 3, 3 (Vermutung) f. 4, 5 (Einteilung). 7. (demonstratio). 13 (Sophistik). 16 (error in principio). 39 ff. 6, 20. 7, 9 (definitio). 21. 8, 9. 9, 30. 11, 1 ff. (deduktiv – induktiv). 39 (regressus in infinitum). 13, 1 (die intelligibilia sind innerlich notwendig). 26–14, 23. 27–39 (evidente Erkenntnisse sind nicht allen Menschen notwendig gemeinsam). 15, 3–16, 8. 15–27–17, 2. 18, 10. 26. 19, 13–26, 8 (Postulat)–28, 8–30, 20–32, 32 (innere Erfahrung) –33, 23–34, 21–35, 38–39, 10–41, 32–43, 32–45, 11–15 (Analogie) –47, 22–54, 37–56, 6–57, 35–60, 28–63, 32–67, 2–70, 4–72, 27–74, 20–76, 22–77, 26–78, 19–80, 22–83, 5–84, 19–91, 30–95, 10–97, 16–99, 39–101, 20 (Antinomien) –105, 31–110, 13–111, 8–113, 13–114, 25–115, 5–123, 9–124, 20–127, 32–132, 11–138, 2–144, 4–146, 10–156, 4–164, 19 (Unter ein universelles Prinzip wird eine empirische Erkenntnis eingeordnet) –171, 20–172, 15–174, 17–181, 5–193, 6–194, 17–198, 26–201, 11–207, 16–210, 35–214, 11–223, 20–227, 30–231, 10–234, 24–235, 36–237, 16–243, 10–245, 23–251, 13–255, 18–257, 32–258, 2–270, 19–272, 27–273, 4 (Lehre von dem Abstrakten nach Gazali) –274, 3 (Wissen und Wahrheit ewig) –275, 4–279, 11–282.

Die Prädikationsweisen und Seinsweisen (per se, per accidens, analogice, univoce, aequivoce). 2, 4. 10–19. 3, 24. 6, 33. 9, 38. 10, 32. 20, 24. 22, 23. 23, 21. 26–24, 5 ff. 30, 38. 35, 1–30. 44, 28. 47, 16. 68, 19. 71, 10. 72, 33. 73, 26. 74, 3–20. 75, 22. 77, 4. 11. 30. 80, 35. 81, 38. 84, 17. 97, 31. 106, 33. 107, 31. 108, 28. 110, 38 ff. 116, 12. 122, 20. 128, 5. 132, 5–137. 144, 4–145. 147, 34. 155, 1. 157, 15. 159, 21. 160, 15–169, 15. 170, 14 ff. 180, 7. 20. 187, 2. 187, 28–193, 5–195, 5. 199, 22. 200, 18 ff. 204, 22. 205, 5. 206, 25 ff. 210, 19. 35. 223, 1–226, 31. 229, 26. 237, 5–20. 238, 23. 254, 19. 256, 12. 258, 26. 274, 5. 277, 24.

## II. Die allgemeinsten Begriffe.

1. Das Sein (Seiende, ens, res, aliquid, unum) und Nichtsein. 4, 18, 25, 8, 21, 9, 17, 22, 11—15, 20, 24, 7, 27, 6 (Unreales) — 35, 13, 36, 28, 40, 7, 41, 9, 42, 4, 48, 22, 55, 36, 66, 35, 67, 31, 68, 28 f. 35, 69, 21 ff. 74, 2—20, 78, 26, 80, 27—87, 28, 94, 6, 99, 9, 105, 23, 107, 12—112, 14, 113, 2—126—128, 27, 129, 7—137, 148, 10—149, 38—156, 9, 167, 16, 169, 15—173, 18, 181, 29, 186, 11—193, 7, 202, 29, 204, 11 ff. 205, 1, 210, 11—221, 225, 5—230, 256, 33 (ens et unum), 257, 32, 265, 18.

### 2. Die modi entis.

a) Das Notwendige. 5, 29, 6, 20, 7, 10, 8, 32—39, 18 (denknotwendig) — 60, 17—80, 20—100, 28—139, 26—141, 35—167, 29—179, 28—195, 10—198, 12—229, 10—231, 3—249—252, 7 (Ursache und Wirkung) — 256, 36—259, 13—282.

b) Das Unmögliche. 4, 37, 8, 22—84, 31—97, 2, 31—99, 32—105, 33 — 112, 13—116—121, 10—131, 11—169, 28—195—275, 33—282.

c) Das Mögliche (Kontingente, Indifferente, Zufällige). 1, 22—18, 5—22, 15— (das logisch Mögliche) 38, 20—39, 4, 21—41, 36—46, 20—50, 2—51, 14—55, 35—64, 11—65, 13—66, 22—67, 5—70, 1—94, 36—97, 5—100, 27—102, 26—103, 13—104, 20—105, 31—107, 2—110, 4—111, 10—113, 11—116, 11—128, 2—167, 12—176, 26 (und Vielheit) — 179, 26—188, 32—190 (Kontingenzbeweis) — 207, 2 (bewirkt keine Vielheit) — 228, 16—49, 252, 36—264, 14 — 274, 11—282.

### 3. Relationes entis.

a) Das Wahre und Falsche (auch unter Erkenntnistheorie und „Notwendig“ und „Unmöglich“). 16, 31, 37, 20, 22, 21, 29, 22, 2, 27, 23, 28, 29, 29, 1, 31, 30, 17, 32, 18, 34, 37, 37, 8, 64, 36, 72, 29, 78, 6, 80, 33, 81, 34, 82, 31, 83, 19, 84, 20 ff. 87, 12, 99, 37, 105, 35 (Wahrheitsbegriff). 111, 4—112, 30, 114, 38, 121, 15, 130, 3, 132, 10, 139, 5, 204, 8 ff. 222, 38, 223, 16, 227, 31, 255, 36, 264, 24, 274, 1.

b) Das Gute und Böse. 156, 37—157, 28.

c) Das Schöne und Hässliche. 64, 24 (Kunstwerk) — 35 (sonst nicht erwähnt).

### 4. Die Proprietäten des Seins.

a) Potentialität und Aktualität. 1, 23, 3, 11—31, 5, 1—13, 22, 18, 38, 20, 13—26, 2, 27, 28—35, 13, 36, 34, 38, 16, 39, 10 (Determination) — 48, 7—51, 16—58, 2—66, 14, 72, 18, 73, 30, 94, 13, 96, 9, 99, 9—101, 4, 103, 1—104, 34, 105, 10—106, 33—114, 116, 10, 119, 19—120, 29, 122, 7, 125, 31—134, 9, 136, 33, 139, 33, 142, 4, 27—143, 16—169, 33, 177, 37, 181, 32—185, 203, 37, 204, 2 ff. 207, 13—221, 223, 31, 228, 3—230, 235, 8—18, 237, 5—15, 241, 15, 247, 23, 262, 8, 265, 20.

b) 1. Vollkommenheit und Unvollkommenheit. 6, 35, 48, 11, 88, 16, 114, 5, 140, 37, 149, 11, 154, 24, 169, 13, 174, 26, 176, 19, 209, 32—226, 31, 240, 18.

2. Bestimmtheit und Unbestimmtheit. 20, 14. 21, 24. 39, 10 (Determinierung) —55, 38—66, 28—70. 74, 36. 89, 23.

c) 1. Einfachheit und Zusammengesetztsein. 25, 9. 33, 14. 53, 32. 98, 8. 105, 3. 133, 27. 141, 9 ff. 146, 11. 154, 33 ff. 158, 34. 160. 170, 8. 24—185. 195, 9. 196, 28. 199, 15. 200—201, 38. 202, 34. 203, 26. 205, 6. 209, 19. 210, 13—230, 18. 231, 7 ff. 237, 3. 272, 16 ff.

2. Teil und Ganzes (Summe). 18, 13. 19, 38—22, 6. 23, 30 ff. 25, 5. 9. 27, 37. 28, 2—32, 7. 12. 33, 10—35, 13. 39, 7. 44, 22. 57, 29. 72, 12—75, 19, 28. 79, 39. 84, 2. 86, 7. 35. 98, 2. 103, 39. 118, 3—129. 142, 39. 147, 21. 176, 3. 179, 6. 193, 34. 195, 36. 205, 8. 244, 3. 270, 21 ff. 271. 273, 34—274, 38.

3. Verbindung und Trennung. 19, 39. 33, 10—35, 13. 45, 23. 114, 7. 159, 35—160, 30. 178, 20. 203, 5 ff. 209, 25 ff. 234, 10. 252, 27 ff.

d) 1. Einheit und Vielheit. 15, 17. 36. 16, 24 ff. 17, 7. 21, 4. 25, 11. 27, 5. 30, 30. 33. 32, 21—35, 13. 52, 9. 89, 30. 137, 31. 154, 31. 155, 33—168, 1—172, 2. 176, 6. 34. 178, 9 ff. 179—185. 202, 15. 205—221. 225, 28—230, 20. 234, 6. 241, 3. 256, 22 ff. (unum et ens). 273, 35—274, 38. 275, 38. 276, 8 ff.

2. Identität und Verschiedenheit (die Opposita). 3, 4. 5, 37. 6, 36 f. 7, 7 ff. 9, 9. 20, 20. 30, 30 ff. 33, 6—35, 13. 41, 16. 37—47, 31. 50, 1—55, 1—56, 10. 60, 5. 62, 22. 63, 13. 65, 25—69, 35. 81, 28. 97, 27. 107, 12. 112, 10. 16. 127, 26 ff. 128, 32. 131, 18—25. 135, 21. 36. 138, 10. 151, 18. 157, 4. 164, 6. 177, 16. 37. 184, 30 ff. 185. 201, 15 ff. 205, 3. 210, 17. 213, 23. 229, 29. 235, 37. 238, 2. 252, 15 ff. 265, 15. 275, 18. 277, 26.

e) Endlichkeit und Unendlichkeit. 2, 2. 11, 39. 12, 13. 18, 10 (unendliche Ketten) —33, 26. 36, 24—42, 39. 54, 3. 58, 34—59, 7. 70, 26—35. 71, 34—80. 83, 19—87, 28. 91, 29—92, 10. 94, 4. 95, 16—96, 38. 101, 38. 103, 6—104, 39—115. 117—130, 30—137. 173, 28. 174, 12. 175, 10—25. 187, 28. 188, 37. 190, 24. 32—191—194, 2—198. 206, 26. 209, 39. 219, 9. 228, 15—229. 247, 20. 257, 3.

Unendlichkeit in der Zeit, Ewigkeit. 1, 15—3, 23—9, 28. 13, 31. 14, 5. 18, 9—33, 26. 35, 28. 36, 20—42, 39. 69, 24. 70, 19—80. 86, 26—87, 28. 90, 1—92, 10. 93, 30—96, 38. 101, 2—115. 116, 14—130, 16—137. 147, 15—162, 35. 175, 15. 183, 12. 185, 33. 186, 28. 193, 17. 194, 30—198. 206, 18. 211, 12—222. 228, 24—235, 32—239, 18—249. 273, 39.

f) 1. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit. 3, 1. 16—4, 5. 5, 16—27, 15—29, 14. 72, 25. 35—107, 29—114. 116, 14. 123, 17—124, 39—131, 10—137. 175, 5. 177, 36. 181, 13. 228, 26. 231, 28. 236, 3. 241, 5. 242, 27—249. 277, 26.

2. Entstehen, Vergehen und Bewegung (Ruhe). 3, 4 f. 28. 5, 20. 19, 37—29, 14. 37, 39. 53, 25—65, 10—68, 31—92, 10. 98, 1. 103, 37. 104, 10—105, 18—114. 116, 5—129—137. 146, 3. 147, 19 ff. 149, 23. 151, 11—173, 15—185, 7—196, 1—198. 210, 15. 223, 35. 228, 21—230. 239, 38. 243, 15 ff. 245—249, 12. 254, 25. 273, 38 ff. 276, 5—278, 7.

g) Universalität und Individualität. 20, 11. 21, 24. 29, 23. 30, 30. 32, 6—44, 10. 50, 10. 69, 25. 88, 32—110, 24—111, 10—115. 143, 19. 174, 27. 182, 16—185. 201, 4. 205, 10 ff. 215, 22. 219, 31. 228, 3. 241, 3. 242, 18 ff. 248, 36. 266, 22 ff. 272, 39—274, 38. 275, 32—278, 7.



### 5. Die Arten des Seins.

a) Die Kategorien. 179, 11. 204, 19. 205, 4. 222, 33.

Die Substanz, das Individuum und Substrat (primäres s. Hyle und sekundäres). 2, 31. 3, 22. 30, 30—32, 6. 20—35, 7. 44, 7—50, 25—57, 13. 62, 26—68, 21—73, 5—74, 27—75, 19. 78, 31. 85, 9. 87, 8. 103, 39—104, 32—107, 29 (unveränderlich) —110, 12—115. 116, 14. 120, 38. 121, 39—126, 25. 128, 5. 32—160, 12—177, 14—188, 26—196, 37—205, 27—210, 18—234, 11—242, 34—249, 12. 253, 12—256, 14—268, 28—270, 24—272, 25—273, 3—282.

Die Wesenheit. 24, 12 (vgl. Seinsweisen: per se). 33, 4. 106, 36. 137, 34. 154, 35. 163, 13. 170, 13. 177, 10. 200, 33. 204, 27. 205, 6. 208, 21. 223, 13. 225, 5 ff. 227, 4 ff. 230. 245, 33. 247, 12. 257, 31. 260, 4. 273, 33 ff. 276, 29.

Die materielle und unmaterielle Substanz. 31, 13. 33, 8 — (Seele) 35, 13. 58, 5—71, 13—83, 9—86, 10. 104, 11. 113, 1—115. 150, 39. 156. 160—174, 15—224, 4—230, 27—231, 30—249, 12. 272, 25. 278, 2.

Die substantia incompleta (Hyle und Form). 3, 29. 30, 27—31 ff. 33, 3 (Form) —55, 22. 67, 32. 68, 3. 71, 31—73, 12. 24. 104, 15—106, 18—110. 121—133, 26. 136, 7. 141, 14. 150, 39. 156, 13. 157, 34. 158, 26. 159, 37. 173, 15. 177, 27. 178—188, 11. 203, 12. 208, 33. 210, 38. 223, 32. 226, 1. 237, 4. 260, 15. 267, 28. 272, 15—278, 8.

#### Das Akzidenz im allgemeinen.

23, 1 (vgl. Seinsweisen, per accidens). 24, 11. 30, 38. 35, 4. 88, 35—89, 4. 107, 29 (verändern sich per se). 122, 20. 128, 9. 129, 7. 130, 1 (Inhärenz). 9. 131, 13—137. 141, 12. 150, 15. 152, 33. 167, 12. 37. 177, 14. 38. 178, 6 f. (ratio). 32. 182, 18. 189, 4. 200, 32. 203, 27. 33. 39. 204, 29. 205, 16 ff. 208, 39—222. 224, 8—229. 230, 27. 242, 31 ff. 243, 4. 244, 8. 254, 33. 258, 1. 260, 32. 261, 34. 267, 21. 270, 23 ff. 274, 5—277, 35. 281, 30.

#### Das Akzidenz im besonderen.

Quantität (vgl. Endlichkeit und Unendlichkeit). 3, 22. 18, 30 (Zahl) —35, 13. 36, 37. 38, 32—40, 15. 52, 5. 18. 56, 12—58, 2. 61, 3—64, 31. 72, 35. 83, 10—96—98, 31. 106, 12—108, 39. 178, 5 ff. 203, 7. 224, 10. 267, 20. 271, 1 ff.

Qualität (vgl. Endlichkeit und Unendlichkeit). 3, 22. 37. 5, 39 (habitus-privatio). 28, 25. 29, 19. 25. 30, 28. 36. 33, 2. 41, 9. 42, 2. 47, 6. 18. 51, 1. 54, 25. 55, 10. 57, 9. 58, 3—61, 7. 63, 9. 98, 31. 124, 35. 130, 24. 131, 31. 152, 24. 168, 12. 188, 24 ff. 203, 11. 205—222. 224, 3. 231, 14. 245, 15. 247, 9. 256, 14. 261, 35. 266, 2. 267, 23.

Relation. 6, 2. 7, 16. 9, 1. 11. 10, 18. 15, 24. 20, 1 (Proportion). 12. 25, 26—26, 2. 33, 4. 38, 3. 82, 35. 91, 4. 16—92, 10. 112, 15. 129, 33. 39. 130, 3. 148, 7 ff. 151, 19 ff. 152, 10 ff. 169, 12. 170, 24. 177, 15 ff. 210, 8. 217, 30. 220, 38 ff. 225, 31 ff. 257, 3 ff. 273, 2. 276, 3.

Ort (Wo). 3, 22. 54, 27. 55, 11—58, 2. 61, 31. 67, 3. 73, 15. 83, 10—88, 31—96. 246, 5 ff. 273, 36.

Zeit (Wann). 4, 23—36. 5, 37. 6, 21—7, 18—15, 10. 19, 15—35, 13. 36, 20—42, 39. 53, 1. 56, 22—58, 2—68, 22. 69, 14—80—96. 100, 31—108, 39. 116, 5—

129—137. 138, 9. 147, 14—185. 195, 28 ff. 206, 18 ff. 212, 14. 228, 32. 233, 17—30. 235, 5. 236, 5. 239, 31. 240, 25. 243, 26 ff. 254 ff. (Gleichzeitigkeit). 260, 21.

Agere (vgl. Ursache). 2, 30. 5, 2. 11, 16. 22, 12—24, 9. 36, 25—37, 15. 39, 11—42, 35. 47, 26— (Handlung) 61, 28. 68, 22. 71, 39. 73, 18. 74, 29. 75, 39. 76, 28. 101, 25—113, 17. 119, 10—129—170, 11—181, 15—185—190. 207, 6. 210, 6. 212, 9. 240, 1. 253, 19—268, 25. 277, 3.

pati. 2, 30—34. 130, 6. 138, 23. 257, 2. 272, 10.

Lage. 54, 30—55, 30—64, 31. 65, 24—67, 3. 73, 16. 86, 6—96. 273, 36. habere.

Die Postpraedicamenta (Ordnung). 22, 13. 24 ff. 23, 11. 24, 5. 38, 22. 39, 27. 42, 1. 52, 1. 60, 12. 64, 31. 66, 34. 68, 12. 69, 15. 73, 1. 77, 2. 79, 2—80. 82, 14. 28. 83, 6. 84, 12. 86, 20. 89, 38. 157, 9. 161, 5. 164, 35. 174, 19. 178, 24. 188, 8. 201, 32 ff. 212, 8. 215, 22. 257, 4.

b) Die Ursachen (Realprinzipien, causae adaequatae) und Wirkungen, das Verursachen, die Gesetzmässigkeit. 1, 16—5 (Verzögerung der Wirkung) —6, 9 (Kausalgesetz) —18, 5. 19, 20—23. 21, 33 (causae per se) —22. (Instrumentalursache) —26, 34. 39, 9—55, 15—58, 2. 64, 20. 65, 31. 70, 23 (unendliche Kette) —73, 17—74, 37 (Instrument) —75, 32—80. 99, 3. 102, 5. 103, 36. 104, 24—108, 35. 113, 17—115. 116, 8. 121, 9. 39—122, 30— 129—205—221—241, 15—247, 3. 248, 20 ff. 250, 28 (Gazalis Kritik des Kausalgesetzes) —255 (des Averroes' Antwort) —268, 25.

Ursachloses Werden, Zufall. 2, 24. 4, 3. 5, 20. 6, 13 (causa sui). 26. 8, 25. 36. 9, 21. 11, 38. 12, 15. 22. 22, 2 ff. 40, 14. 27. 35. 42, 15. 32. 43, 26. 45, 28. 46, 36. 49, 10. 50, 24. 60, 12. 181, 28 ff. 182, 8. 15. 192, 15—39. 216, 8. 227, 12 (causa sui). 231, 5. 232, 39. 247, 1.

conditio sine qua non respektive das Hindernis. 6, 14—7, 10. 8, 28. 10, 13—11, 8. 23. 12, 5. 18. 33—13, 6. 14, 24. 34. 19, 20. 21. 30 (als causa per se bewertet). 22, 22. 38, 1. 30. 68, 31. 71, 15. 74, 11—74, 38. 75, 25. 103, 23. 104, 26. 123, 8. 132, 30—133, 25. 136, 17. 151, 9. 153, 39. 154, 33. 174, 8. 187, 32 ff. 188, 5. 204, 29. 205, 35. 208, 31. 209, 6 ff. 210, 35. 211, 2—220. 223, 37. 224, 25—33. 246, 38. 257, 22. 27 f. 260, 1. 10. 263, 36. 266, 19. 33. 267, 2. 9—20. 276, 34.

causa efficiens. 2, 29. 3, 14. 35. 4, 6. 5, 1—16, 12. 19, 20. 22, 23. 24, 6. 55, 7. 68, 38—69, 35. 71, 36—72, 31. 73, 4—75, 22—76, 29—80. 99, 2. 104, 22. 113, 16—115. 122, 5—125, 8—185, 20 (Instrumental- und Mittelursache) —186 (zwei Arten der Ursache) —209, 2 (Substrat Ursache des Inhärenz) —221. 222—245, 21—247, 3. 250, 28—268, 25.

Das ausschlaggebende Prinzip (macht die Wirkursache zu einer aktuell tätigen). 1, 20—18, 5. 39, 9—40, 16—49, 16 (Motiv) —50, 21—55, 15—58, 2. 67, 34. 75, 1. 8. 76, 6. 232, 22 ff.

causa formalis (vgl. substantia incompleta). 71, 36. 105, 12—111, 9—114, 3. 121, 38. 122, 3—130. 135, 32. 136, 38. 139, 31. 146, 32. 152, 18. 153, 35. 156, 16. 173, 17. 34. 174, 15. 176, 13 (identisch mit Ziel). 178, 12 ff. 187, 6. 8 (Gott Formalursache). 198, 1. 205, 15. 222, 34. 231, 30 ff. 257, 23. 260, 39. 261, 30. 266, 2. 273, 3—274, 38. 281, 12.

causa materialis (s. Substanz, Hyle). 113, 15—116. 139, 31. 173, 30. 205, 15. 222, 34. 257, 21.

causa finalis. 64, 25. 139, 31. 153, 36. 156, 16. 157, 8. 161, 37. 173, 24. 176, 11. 184, 35. 187, 11. 246, 22. 37.

c) Die Seinsordnungen (ordo logicus et ordo ontologicus). 28, 3. 6—32, 16. 70, 4. 105, 39. 111, 18—112. 182, 34. 196, 29.

### III. Das Gottesproblem.

1. Existenz Gottes. 3, 6 (Prinzipien). 6, 1 (erste Ursache) —30. 22, 11 (erster Beweger). 23, 16 (erste Wirkursache). 37, 24. 40, 23. 47, 7. 64, 37 (Teleologie). 69, 9—35. 78, 38 (primus motor). 103, 36. 174, 33. 185—187, 16. 26. 192, 30—198. 228, 9ff. 229. 232, 35 (teleologischer Beweis) ff. 234, 13—235, 2 ff. 257, 5 (aristotelischer Beweis) 18ff. 258, 3f.

2. Das Wesen Gottes. 6 (erste Ursache). 15, 32. 23, 7. 65, 2. 70, 30. 71, 4. 116, 8. 169, 20. 173, 31. 179, 28. 187, 15. 205, 22. 214, 13. 224, 31. 226, 37. 231, 15. 279, 9.

3. Die Eigenschaften Gottes. 1, 17 (ewig). 3, 26f. 4, 8. (8, 4 weder frei während noch physisch notwendig wirkend). 5, 22 (veränderlich 31). 25. (zeitlich wollend). 7, 12 (ewig wollend). 15, 32—16, 8—30. 33, 27 (Wille) 35, 28. 39, 25 (Determinierung des göttlichen Willens). 43, 15. 45. 20. 47, 15ff. 52, 18 (Vorsehung) —54, 14. 62, 19 (Optimismus). 63, 25ff. 78, 4. (zeitlos) —82. 97, 2. 98, 39—99, 3. 15. 102, 19ff. 117, 8. 167, 29. 168, 5. 169, 30 (Allwissenheit). 173, 28. 180, 16. 216, 12. 224, 17—237, 32 (Wille) —240, 5 (freie Wahl) —249. 252, 31. 260, 9.

4. Die Tätigkeiten Gottes. 1, 16 (Verursachen der Welt) —18, 5. 26, 27. 52, 15 (Optimismus). 65, 32. 93, 33—95, 18. 101, 11. 24 (Optimismus). 103, 26. 117, 11. 121, 10. 127, 1. 129, 8. 130, 8. 136, 5. 137, 23—161, 1 (Emanation) —163 (Weltleitung) —185—198. 210, 6. 215, 16 (Weltleitung). 232, 35. 252, 3—268.

Erschaffung aus dem Nichts: 139, 33. 140, 8. 25—141, 1. 15—30. 147, 34—154, 5. 161, 38. 163, 7 (Empfangen der Existenz, vgl. 163, 1). 23—37. 166, 36. 169, 12. 176, 11 (durch Zielsetzung, die dem Dinge wesentlich ist). 181, 32ff. 184, 19. 185, 17. 186, 18—187, 4 (Gott Formalursache) —198. 202, 1ff. 211, 7. 212, 18. 231, 24—232. 240, 1.

---

## Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

- Alláf 116, 18. 117, 36. 298, 19.  
 Alexander von Aphrodisias  
 234, 6. 34. 249, 28.  
 Amalrich (Amaury de Bènes)  
 332, 28.  
 Anaxagoras 157, 33. 277, 39.  
 ibn el Arabi 242, 8.  
 Aristoteles 25. 34, 11. 44, 33. 63, 11.  
 72, 23. 89, 2. 26. 28. 33. 96, 10. 102, 33.  
 108, 15. 140, 23. 141, 5. 154, 6. 10. 15.  
 156, 24. 159, 19. 26. 30. 35. 160, 30.  
 35. 36. 161, 15. 36. 162, 7. 164, 8.  
 172, 2. 176, 38. 177, 5. 7. 33. 38.  
 180, 5. 10. 183, 25. 28. 35. 185, 15.  
 187, 12. 205, 7. 206, 11. 208, 27.  
 213, 15. 214, 27. 223, 19. 227, 33.  
 233, 30. 234, 12. 20. 38. 235, 2. 237, 11.  
 248, 9. 11. 272, 1. 277, 36. 38. 285, 4.  
 304, 26. 313, 34. 319 Anm. 330, 25.  
 Aschariten 5, 32. 12, 23. 30. 15, 1. 7.  
 10. 23. 28. 17, 14. 19, 30. 31. 29, 2.  
 49, 20. 96, 25. 97, 7. 10. 13. 98, 37.  
 99, 18. 24. 115, 35. 121, 18. 19. 128, 11.  
 130, 12. 132, 17. 145, 12. 153, 20  
 (Aschari). 155, 11. 171, 30. 175,  
 3. 23. 189, 12. 202, 16. 206, 17. 208, 5.  
 9. 14. 20. 211, 23. 38. 212, 21. 26.  
 230, 5. 35. 232, 26. 243, 7. 285, 20.  
 293, 7. 296, 20. 21. 28. 306, 6. 309, 11.  
 311, 13. 18. 25. 35. 312, 6. 13. 313, 7. 8.  
 314, 8. 10. 23. 36. 315, 25. 334, 15.  
 Atomisten 6, 28.  
 Augustinus 219, 28.  
 Avicenna 18, 27. 39. 29, 34. 31, 14.  
 32, 2. 66, 8. 11. 73, 15. 79, 17. 94, 34.  
 98, 20. 25. 26. 109, 3. 8. 133, 36. 141,  
 34. 148, 20. 150, 22. 28. 151, 19.  
 152, 9. 155, 21. 30. 159, 1. 161, 19.  
 20. 24. 31. 162, 36. 163, 17. 166, 33.  
 168, 8. 36. 169, 3. 7. 172, 5. 176, 35.  
 178, 3. 179, 13. 20. 25. 37. 39. 180, 15.  
 22. 183, 18. 185, 23. 188, 13. 31. 189,  
 2. 5. 18. 24. 190, 8. 15. 26. 28. 32. 191,  
 11. 25. 192, 24. 193, 3. 24. 32. 194, 5.  
 17. 23. 25. 27. 200, 37. 201, 11. 21. 29.  
 203, 20. 204, 25. 32. 35. 38. 206, 12.  
 208, 4. 28. 215, 19. 36. 217, 19. 26. 27.  
 220, 15. 20. 22. 223, 7. 15. 225, 11.  
 226, 24. 227, 6. 8. 17. 23. 26. 228, 8. 29.  
 229, 11. 15. 21. 36. 231, 32. 233, 33. 38.  
 234, 4. 5. 235, 6. 236, 32. 239, 3.  
 240, 26. 242, 17. 247, 21. 27. 248, 26.  
 249, 8. 22. 251, 18. 37. 269, 12. 31.  
 270, 3. 275, 29. 37. 277, 29. 285, 10.  
 13. 34. 39. 286, 6. 287, 12. 288, 5.  
 290, 2. 293, 7. 304, 25. 305, 26.  
 306, 26. 307, 19. 308, 28. 37. 311, 5.  
 312, 11. 316 ff.  
 Babi-Behā'i 35, 19. 317, 8.  
 Barth 291, 9.  
 Behmenjar 285, 35.  
 de Boer 35, Anm. 59 Anm. 249, 17.  
 269 Anm.  
 Brockelmann 115, 2. 116, 1. 282, 21.  
 289, 32. 290, 26.  
 Carra de Vaux 53 Anm. 93 Anm.  
 197 Anm.  
 Christen 203, 38. 278, 29 (Christus).  
 280, 6.  
 Courçon 332, 29.  
 Dabúsi 289, 31.  
 Dahriten 21, 39. 98, 17. 187, 21—22.  
 188, 6. 28. 196, 3. 197, 18. 23. 233, 13.  
 260, 27. 301, 32. 312, 28. 315, 28.  
 Dante 44, 34.  
 David de Dinanto 332, 28.  
 Demiurg 173, 39.  
 Dugat 327, 36.  
 Eleaten 131, 7. 331, 7.  
 Esser 31.  
 Farabi 22 Anm. 31 Anm. 69, 8. 12.  
 70, 38. 155, 22. 159, 1. 161, 20. 24. 31.  
 179, 14. 20. 25. 192, 4. 204, 37. 222,  
 29. 223, 14. 17. 227, 20. 277, 29.  
 307, 10. 309, 36. 318, 9. 17. 21. 319,  
 30. 320, 7. 323, 12.  
 Gahm 242, 28 (Samarkandi).  
 Galen 123, 23. 29. 35. 124, 15. 173,  
 34. 37. 276, 24. 31. 284, 26. 289, 37.  
 293, 24. 25. 336, 28.



- Griechen 72, 34. 131. 136, 13. 161, 32. 163, 37. 164, 1. 17. 167, 2. 173, 8. 174, 5. 175, 1. 6. 184, 34. 189, 3. 208, 27. 230, 6. 233, 6. 251, 37. 269, 17. 51. 283, 28. 292, 13. 30. 307, 27. 327, 13.
- Guwaini 268, 7. 314, 34.
- Halimi 289, 31. 290, 26.
- abu Haschim 182, 20. 314, 34.
- ibn Hazm 172, 31. 268, 23. 278, 21. 315, 38.
- Heraklid 131, 5. 7 u. Anm.
- Hippokrates 133, 30.
- Horten 19, 1. 31. 70, 38. 192, 4. 298, 20. 307, 18. 309, 36. 318, 30. 319, 2. 321, 25. 322, 23. 332, 6.
- Hume 258, 23.
- Hwāga Zade 282. 284, 13. 290, 12. 21. 31. 291, 27. 292, 10. 293, 33.
- Indien 131, 8 u. Anm. 132, 27.
- Isfabāni 289, 31. 290, 25.
- Isfarāni 293, 21. 24.
- Kaldäer 248, 11.
- Karrām 3, 27. 129, 18. 130, 7. 13. 242, 28. 314, 3. 6.
- abul Kasim 290, 26.
- Kaufmann 327, 36.
- Koran 230, 1. 236, 24. 30. 240, 18. 244, 28. 259, 7. 279, 28. 33. 292, 24. 309, 15. 310, 2. 312, 27. 327, 27. 328, 8. 334, 7. 9. 11. 14. 24. 335, 12.
- Liberales Theologen 4, 4. 24 Anm. 107, 8. 108, 16. 175, 7. 21. 178, 34. 189, 11. 205, 28. 284, 24. 30. 285, 17.
- Melissos 223, 18.
- Moses 278, 17.
- Muammar 205, 17.
- Müller 31 Anm. 215, 19. 335, 32.
- Mystiker 241, 36. 290, 27.
- Nazzam 298, 22.
- Neuplatoniker 155, 18. 233, 1.
- Nūs 158, 24. 159, 12. 14. 31. 161, 17. 162, 21. 167, 13. 169, 7. 8. 10. 176, 16. 28. 177, 23. 29. 178, 1. 8. 179, 26. 180, 1. 187, 36. 238, 33. 260, 13. 277, 39. 278, 2. 283, 1. 318, 37. 319, 11. 324, 29.
- Pantheisten 238, 38. 242 Anm. (sufischer). 307, 38.
- Parmenides 223, 18.
- Parsismus 157, 3.
- Peripatetiker 158, 10. 172, 1. 183, 36. 184, 1. 205, 22. 219, 16. 220, 9. 223, 35.
- Plato 28 Anm. 29, 2. 8. 32, 19. 34, 18. 21. 113 Anm. 150, 22. 154, 7. 11. 157, 36. 162, 12. 164, 10. 183, 24. 27. 184, 34. 187, 33. 205, 23. 231, 31. 275, 22. 276, 31. 299, 1. 310, 39.
- Plotin 169, 7. 299, 30.
- Porphyrius 183, 37.
- Prophet 279, 34. 280, 10. 289, 17. 299, 14.
- Pythagoras 277, 37. 289, 17. 299, 14.
- Ragib 289, 31.
- Razi 284, 27. 36. 285, 38. 286, 22. 287, 25. 291, 30.
- Römer 35, 13. 317, 8.
- Sabier 278, 21. 24. 31. 315, 37.
- Salomon 280, 9.
- Samarkandi 242, 28. 298, 21.
- Sautrantika 130, 35. 132, 20. 281, 38.
- Schirāzi 1640†. 19, 1. 31. 192, 5.
- Scholastiker 312, 29.
- Sokrates 187, 33.
- Sufis 282, 15. 289, 32. 290, 27. 31. 328, 12. 16.
- Suhrawardi 287, 23.
- Themistius 188, 16. 319, 27.
- Theologen, Spekulative 24, 11. 24 Anm. 26, 3. 13. 29, 12. 42, 19. 64, 33. 69, 13. 80, 18. 82, 33. 88, 23. 126, 13. 164, 26. 179, 38. 189, 5. 197, 22. 209, 5. 235, 30. 257, 26. 264, 4.
- Theologenschulen 96, 29.
- Thomas v. Aquin 17, 20. 21, 38. 26, 22. 31 Anm. 235, 26. 334, 20. 335, 34. 37.
- Tusi 115, 1. 285, 11. 286, 18.
- Vaischesika 107, 10. 130, 37.
- Vorsokratiker 3, 29. 6, 28. 131, 7. abu Zaid 289, 31.

### Chronologisches Verzeichnis der vorkommenden Philosophen.

---

748 Samarkandi.	1038 Behmenjár.
845 Nazzám.	1039 Dabúsi.
849 Alláf.	1064 ibn Ĥazm.
850 Muammar.	1085 Guwaini.
880 Karrám.	1108 Isfaháni (Rágib).
932 Razi, der Arzt.	1111 Gazáli.
933 abu Haschim.	1191 Suhrawardi.
935 Aschari, Gründer der ascha- ritischen Schule.	1198 Averroes.
950 Farábi.	1209 Rázi.
1012 Ĥalími, Baķilláni.	1273 Túsi.
1027 Isfaraíni.	1274 Thomas von Aquin.
1037 Avicenna.	1488 Hwāġa Zāde.
	1640 Schirázi.

---

## Zitierte Literatur.

---

- Gazali: Widerlegung der griechischen Philosophen (tahāfut, d. h. der innere Widerspruch in dem Systeme der griech. Philos.) 26, 20. 114, 37.
- Gazali: „Der Prüfstein des Wissens“. (Als Anhang zum vorhergenannten, geschrieben 236, 37, aber bereits in demselben als ein fertig vorliegendes Buch zitiert.)
- Gazali: Die Fundamente der Dogmen (kawā'id al'aḳaid, von Gaz. in Aussicht gestellt 115, 1. Ein Werk dieses Titels ist von ihm aber unbekannt, vgl. 115, 32. Es sollte die Zeitlichkeit der Welt beweisen).
- Gazali: Die Nische der Lichter (Brockelm. I 423 Nr. 34) 115, 39. 179, 15.
- Gazali: Der Unterschied zwischen Islam und Unglauben (ettafriḳa) 137, 17.
- Gazali: Die Intentionen der Philosophen (maḳāšid) 227, 7 (Gazali fälscht die Lehre Avicennas).
- Farabi: „Der Beweis“ (Teil der Logik) 223, 14.
- Farabi: Die Buchstaben (alḫurūf) 223, 17.

Die Werke Avicennas, auf die Averroes Bezug nimmt, werden nicht besonders genannt. Die von Avicenna erwähnten Lehren finden sich in der „Genesung der Seele“, das dem Averroes zweifellos zugrunde gelegen hat.

- Avicenna: Die mystische (intuitive) Philosophie (alfalsafa almuschriḳija, von Averroes als almaschriḳija verlesen; 234, 17–32).
- Avicenna: Thesen und Erklärungen (išcharāt wattanbihāt; 287, 13).
- Avicenna: Brief an Behmenjār 285, 35.

Die 285, 39ff. zitierten Worte Razis finden sich an irgendeiner Stelle des Muḥaṣṣal (Kompendium der theologischen Lehren). Tusi verweist dem Razi diese Grobheit (meines Erinnerns) in seiner Glosse.

- Averroes: „Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben“ (hersgg. von Müller, München 1859) 26, 25.
- Averroes: Logik 30, 11.
- Averroes: Der demonstrative Beweis (kitāb alburhān; wohl ein Kommentar zur zweiten Analytik des Aristoteles) 124, 13. 181, 7.

- Averroes: Psychologie (wohl ein Teil eines seiner Kommentare) 177, 22.  
Aristoteles<sup>1)</sup>: Zoologie 234, 12.  
Aristoteles: Physik 72, 24. 223, 19. 237, 16.  
Aristoteles: Metaphysik 140, 24. 277, 30 (984b, 17).  
Aristoteles: Das Entstehen und Vergehen. 185, 10.  
Aristoteles: Kategorien 205, 7.  
Aristoteles: Psychologie 205, 10.  
Aristoteles: Analytica posteriora (Beweislehre) 227, 34  
Aristoteles: Über den Himmel und die Welt 233, 32.  
Aristoteles: Die partikulären Disponierungen der Sphären 248, 10.  
Porphyrius: Einleitung in die Logik (Isagoge) 183, 38.  
Alexander von Aphrodisias 234, 6. 35. „Die ersten Prinzipien des Weltalls“ 248, 30.
- 

1) Vielleicht darf man aus 188, 19 schliessen, dass Averroes die pseudoepigraphische Schrift der Theologie des Aristoteles (Buch IV—VI der Enneaden Plotins) für aristotelisch gehalten hat. Der Ausdruck „lebende“ Materie ist in dieser Schrift für die himmlische Materie charakteristisch.

---



## Inhaltsangabe.

### 1. Die Zeitlosigkeit oder Zeitlichkeit der Welt.

#### I. Die Anfangslosigkeit der Welt . . . . . 1

Das erste Argument der Philosophen, das Averroes als ein sophistisches (*quaternio terminorum*) nachweist, Arten des Möglichen und Ewigen; Gazali wirft verschiedene Fragen zusammen (4), Arten des kausalen Wirkens, Veränderlichkeit in Gott, Dilemma der Aschariten (6), Willensbegriff kritisch distinguirt (8), Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung ist evident, Gazali weicht aus (10), „Entschluss“ als unzureichende Ursache, äusseres Streben als *causa adaequata* und *sensus compositus* (12), Widerspruch der Theologen, Einwand der Aschariten betreffs des innerlich Notwendigen unterschieden von dem statistisch Regelmässigen (13), Gazalis Verteidigung der Aschariten (ewige Ursache mit zeitlicher Wirkung) gegen die Philosophen (die sich auf die Evidenz berufen). Antwort des Averroes (14). Gazali: Die Aschariten verfallen auf philosophische Lehren. Dilemma der Schulen (16). Aschari: Die Wirkung einer *causa adaequata* kann sich verzögern. Fruchtlosigkeit solcher Diskussionen. Gazali: Unmöglichkeit unendlicher Ketten (18). Potentiell unendliche Zahlen sind weder gerade noch ungerade. Sophisterei Gazalis. Potentielles inkommensurabel mit Aktuellem und ebenso das „per se“ mit dem per accidens wie auch dieses unter sich (20). Unendliche Grössen sind nicht verschieden. *Causae per se* sind in unendlicher Anzahl nicht möglich, *causae per accidens* können unendliche Ketten bilden (22): die Aufeinanderfolge der Generationen ist per accidens, Irrtum der Theologen (24), Aristoteles, Anfang und Ende sind Korrelativa, Wertlosigkeit der Beweise Gazalis (26), Zeit als Summe ist unreal, Gazali: die Zahl gerade oder ungerade, Averroes: dies nur bei endlichen Zahlen zutreffend (28). Gazali: Evidenz steht gegen Evidenz. Averroes: Unzulässigkeit solcher Diskussion (30), ein aktuell Unendliches unmöglich. Gazali: Einheit der Seelensubstanz ist eine verwerfliche Lehre (32). Verschiedenheit und Einheit der Seelen (34), Vorwurf gegen Gazali. Innerer Widerspruch der Theologen (36), zeitliches Entstehen der Zeit unmöglich; argumentum retorquetur (38), Begriff des Möglichen, Determinierung der Indifferenz ohne *causa adaequata* ist unmöglich (40), Wesen des

Willens ist Selbstdeterminierung, also Ursachlosigkeit der bestimmten Willenshandlung (42). Dieses ist widerspruchsvoll (44). Das Erkennen determiniert den Willen. Gazali: Eine Determination hat nachweislich in Gott stattgefunden (46), Gazalis zweifache Art, die Philosophen anzugreifen (47—51).

Auch die Philosophen müssen die Determinierung einer Indifferenz annehmen (52). Averroes: Selbst nach den Theologen sind die Welt Dinge nicht indifferent, weder ihr Dasein noch ihre Art. Gazali: Die Indifferenz der Zeiten ist evident (53), ebenso auch die Fixierung der Himmelspole usw. (54). Homogenität der Umgebungssphäre. Averroes: Nur die Zeiten sind indifferent (56). Widerspruch bei den Philosophen, das physische Weltbild der Philosophen (58), Leugnung der Kontingenz (60), Notwendigkeit der Naturverhältnisse, die Teile der Sphäre notwendig determiniert. Die Bewegungen können nur in einer Weise erfolgen (64). Gazali: Die Richtungen der Sphärenbewegungen sind kontingent (66). Averroes: Indifferenz beruht auf dem Substrate (68). Es gibt nur relative Kontingenz. Nur ein trügerischer Gottesbeweis kann auf dieser basiert werden (70). Gazali: Aus einem Ewigen kann Zeitliches entstehen. Averroes: Ewige Kette zeitlicher Dinge (72) in begrenzter Materie. Lehre der Griechen (74), Missverständnis Gazalis (76). Gott nur *natura prior* als die Welt. Gott steht ausserhalb der Zeit (78). Gazali: Gott geht der Welt voraus. Averroes: Gott, weil zeitlos, ist weder gleichzeitig noch früher als die Welt (82). Zeit und Zeitliches (82) Raum verglichen mit Zeit. Zwei Einwände. Zeit und Bewegung als Substrat (84). Vorher in der Zeit und Oberhalb im Raume (86). Die Analogie, die vom Raume auf die Zeit schliesst, ist ungütig, da die Zeit transeunt, der Raum (und Körper) permanent ist. Der kugelförmige Körper „endet“ nicht wie der geradlinige (88). Einheit (Universalität) der Zeit, Relativität der Richtungen im Raume (90). Einwand: Die Richtungen sind willkürlich. Antwort: Es gibt auch absolute Richtungen (92). Jeder Zeit muss eine Zeit vorausgehen, was ins Unendliche führt (95), der Raum ist begrenzt, die Zeit aber unbegrenzt (96). Die Grösse der Welt ist nicht veränderlich. Gazali: Atheismus ist die logische Konsequenz der philosophischen Lehre (98). Das Wirkliche deckt sich mit dem Kreise des Möglichen. Averroes unterscheidet relativ und absolut Mögliches (100). Nur die koranische Offenbarung gibt den letzten Entscheid in dieser Frage. Gott besitzt eine Freiheit ohne jeden Mangel. Durch dieselbe wird seine Tätigkeit also nicht verzögert (102). Ewige Möglichkeit ist zugleich mögliche Ewigkeit. Das Mögliche ist im Ewigen sogar notwendig (104). Die ewige Möglichkeit der Welt muss ein ewiges Substrat, die Materie, besitzen. Gazali: Dieses ist eine rein logische Möglichkeit (106). Das Wesen der Hyle als Substrat des Werdens (108). Gazali: die Seelen entstehen zeitlich, was Averroes leugnet (110). Realität des Möglichen. Das Mögliche als *ens logicum* und *ens reale*, Wahrheitsbegriff. Unreales Urteilen ist kein Urteilen (112). Gazali: Es gibt

Möglichkeiten ohne Substrat. Damit fällt die Berechtigung der Annahme einer ewigen Materie als Substrat der Möglichkeit. Averroes: Die im Instrumente liegende Möglichkeit ist hier zu beachten (114). Auch die Möglichkeit der individuellen Seele ruht in der Materie (ihres Leibes). Die Methode Gazalis ist, zu zerstören ohne aufzubauen, zu verwirren ohne Klarheit zu schaffen (115).

## II. Die Endlosigkeit der Welt . . . . . 116

Anfangslosigkeit und Endlosigkeit sind korrelativ (116), nur das innerhalb der Zeit Stehende ist summierbar und endlich. Das Ewige steht ausserhalb, wenn auch parallel der Zeit (118). Die Funktionen eines Ewigen sind anfangslos. Aktuell ist nur das zeitlich Abgeschlossene (120). Gott kann ewig wirken. Unerschaffensein mit Ewigsein verwechselt. Ewiger Wechsel endlicher Formen in begrenzter Materie (122), der Beweis des Galenus, die Kleinheit der Erde im Vergleich zum Himmel (124). Positive Tätigkeit mit negativem Objekt ist unmöglich. Vernichtung ist nur relativ. Die Potenz und ihr reales Substrat bleiben übrig (126). Auch das Erschaffen hat ein non-ens zum Objekte, zwischen Sein und Nichtsein kein Mittelding. Unvernichtbarkeit des per se Existierenden, des Einfachen (128), die liberaltheologische Lehre vom Nichtsein, das substantiiert und realisiert wird. Lehre des Karrám, Gott unter einer Ursache stehend (130), Momentaneität des Seins bei den Aschariten. Die Realisierung der Dauer als einer besonderen Akzidenz (132). Averroes: Dauer ist identisch mit Existenz. Dass die nur momentanen Akzidenzen eine Substanz im Dasein erhalten sollen, ist widerspruchsvoll. Grenze und Begrenztes. Unvergänglichkeit des Einfachen (134). Das Nichtsein kann nicht positiv und primo et per se bewirkt werden. Gazali verwechselt das Primäre und Sekundäre, das per se und per accidens. Nur ein relatives Vernichten ist möglich (136), die griechische Lehre von der Steresis. Das Nichtsein ist absolut nicht bewirkbar. Trügerische Argumentation Gazalis.

## 2. Lehren über Gott.

### I. Die Natur der Schöpfertätigkeit Gottes. Die Entstehung der Vielheit aus der Einheit . . . . . 137

Die Freiheit ist keine notwendige Bestimmung des Wirkenden (138), notwendig und frei wirkende Ursachen, Gott über beide erhaben. Betrug der Theologen, notwendige Funktion und bewusstes Handeln. Erschaffung aus dem Nichts. Gott ein frei Wählender (140). Das Erschaffen ein Mysterium, wesentliche und akzidentelle Zusammensetzung, necessarium ab alio, Gott ein Wollender (142). Leben eine Kausalwirkung von Kräften. Wirken ist Hinüberführen von der Potenz zum Akt und kann frei und unfrei sein (144), argumentatio ad hominem gegen die Theologen, Werkzeug und Subjekt der Handlung, Vorwurf der fälschlichen Unterschiebung gegen die Theo-

logen (146). Das ewige Wirken ist im vorzüglicheren Sinne als das zeitliche als Wirken zu bezeichnen (148), die Auffassung Avicennas abgewiesen, die Steresis, conservatio rerum in esse (150). Die Erschaffung eine Relation, die Welt als zeitlich Entstehendes ist ewig. Gott als ewiger Beweger (152), Erschaffen als unilaterale Relation. Bewegung und Beweger gleichzeitig. Unklarheit bei den Theologen. Ewige absolute Erschaffung (154). Plato und Aristoteles. Erschaffung ist Aktualisierung einer absoluten Potenz. Gott Verleiher der Einheit und dadurch des Daseins (creatio) ewiges Entstehen, ex uno non fit nisi unum (156) zwei Ursachenketten der materiellen und der geistigen Dinge. Entstehen der Vielheit. Aus dem Einen entsteht die Vielheit (158). Die Sphärentheorie der Philosophen, das Entstehen der Vielheit, die in gewisser Hinsicht eine Einheit darstellt (160). Emanation einer Kraft aus Gott. Die Einheit der Weltordnung von Gott bewirkt. Irrtümer Avicennas. Die Sphären belebt. Nur Geistiges bewegt ewig (162). Die Geister direkt von Gott und indirekt von dem höherstehenden Geiste verursacht. Harmonie zwischen Aristoteles und Plato (164). Dass die Himmel intelligente Prinzipien besitzen, ist deduktiv erweisbar, die göttliche Weltleitung (166). Das Problem der Kontingenz und Notwendigkeit, die ein logischer Modus, kein reales Inhärenz sind (168), Erkennen Gottes nicht abstrahierend. Gottes Denken (170), Denken und Gedachtes identisch. Einheit in Gott und den Geistern von verschiedener Intensität. Das Erkennen Gottes (172). Der Vorgang des Werdens mit seinen vier Ursachen. Das Ungewordensein der Sphären, die Stufenfolge der Formen (174). Erwidern auf Einwände betreffs des göttlichen Wissens. Erkennen der Geister. Die Einheit in Gott (176). Die Geister einfach und entia relata, die Sphäre ist reine Form, die Ursache wirkt nur formverleihend, indirekte Kausalfunktion (178), Entstehung der Vielheit von den islamischen Philosophen missverstanden. Missverständnisse des Averroes in der Kontingenz. Einheit ein relativer Begriff (180). Das Wesen der Mysterien. Grade der Evidenz. Aus den Tätigkeiten ist das Wesen zu erschliessen. Die Universalienfrage (182). Entstehen der Vielheit (184). Das Wirken Gottes besitzt ein formell einheitliches Objekt, wird aber durch Vermittelungen zu einer Vielheit in den Dingen (185).

## II. Der philosophische Gottesbeweis . . . . . 185

Verwechslung von Ewigkeit und Unerschaffensein bei Gazali (186), verschiedene Arten der Wirkursache, Bewegung ist Entelechie der Welt, series infinita causarum per accidens. Die Sphäre reine, per se lebende Materie (188). Der Kontingenzbeweis (190). Nur von einem Notwendigen kann man auf ein anderes Notwendige schliessen, Unendlichkeit der Ursachenkette (192), kontingent und verursacht, kollektive und distributive Betrachtungsweise. Averroes stellt die Ordnung der Begriffe um (194), ein Ewiges aus unendlich



vielen Dingen zusammengesetzt. Die Ewigkeit wird den ewigen Dingen verliehen (196). Es muss eine ewige Ursache vorhanden sein, die die Harmonie, Ewigkeit und Unvergänglichkeit verleiht. Ewiger Beweger und ewiges Substrat der Bewegung, die drei Auffassungsweisen der Schulen: Dahriten — Philosophen — Theologen.

**III. Die Einzigkeit Gottes . . . . . 198**

Notwendigkeit und Ursachlosigkeit. Individuum und Art, negative Eigenschaften (200) Art und Genus, keine Zusammensetzung in Gott. Verschiedenheit der Dinge (202), Teilung in Quantität, Qualität und Eigenschaften von Gott auszuschließen (204). Die logische Vielheit, Wesen und Dasein, Irrtum Avicennas, das Wahre (205).

**IV. Die Eigenschaften Gottes: Die reale Einfachheit Gottes . 205**

Die beiderseitige Schwierigkeit (206) Eigenschaft und Substrat, ohne dass eine Vielheit entsteht. Gott absolut einfach (208) Wirkursache, Bedingung und Bedingtes, per se und per accidens Vollkommenes (210). Kontingenz und Potenz. Möglichkeit einer ewigen Zusammensetzung (212). Die Einheit per se. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis. Primäres und sekundäres Erkennen (214). Unkörperlichkeit ist Denken. Erkennen Gottes ist schöpferisch (216) per se aktuell, neben der formellen Einheit eine materielle Vielheit enthaltend (218). Erkennen des Unendlichen, Aktualität im Erkennen, Wissen identisch mit Wesen in Gott (220), menschliches und göttliches Wissen unvergleichbar. Reflexives Erkennen, Modalität desselben. Gottes Wissen die Ursache der Vielheit der Dinge (222).

**V. Die logische Einfachheit Gottes . . . . . 222**

Nur in uneigentlichem Sinne kann Gott ein Genus und eine Definition besitzen, sonst wäre er ein Körper, verursacht und von einer Bedingung abhängig (224). Wesenheit und Dasein sind identisch und von der Differenz verursacht. Absolute Einfachheit und Einzigkeit. Gott ist das absolute per se Seiende, von dem sich alles per accidens Seiende ableitet (226).

**VI. Gottes Wesenheit ist das reine Sein . . . . . 226**

Gazali: In Gott sind Wesenheit und Dasein verschieden. — Gazali fälscht die Lehre Avicennas. Wesenheit nicht Ursache des Daseins. Sein — Wahrsein — Verursachtsein (228). Die ins Unendliche verlaufende Ursachenkette erfordert eine transzendente, absolute Ursache und einen notwendig Seienden, der alles per se besitzt. Der Gottesbeweis Avicennas (229). Kritik des Kontingenzbegriffes. Ewigkeit der Welt nicht unkoranisch (230).

**VII. Die Unkörperlichkeit Gottes . . . . . 230**

Die Theologen haben keinen genügenden Beweis für dieselbe (231). Unverursachter, zusammengesetzter Körper. Argumen-

tatio ad hominem gegen Gazali. Begriff des Schaffens, dator formarum. Planmässigkeit und relative Notwendigkeit (232). Die himmlischen Körper bewirken das Leben (generatio aequivoca)-Gott muss das Beste bewirken (Optimismus; 233).

**VIII. Der Vorwurf des Atheismus . . . . . 233**

Gazali verwechselt Ewigkeit und Unerschaffensein. Jeder Körper muss erschaffen werden. Der mystisch-intuitive Gottesbeweis: Gott wird als Prinzip der Einheit in der Welt erschaut (234), Averroes billigt denselben — er verliert mašriki statt mušriki — und (235) den Kontingenzbeweis, den er modifiziert. Der erste Beweger.

**IX. Das Wissen Gottes von dem Aussergöttlichen . . . . . 235**

Gazali: Das Wissen Gottes ist durch den Willen bedingt (236). Averroes: Wille ist Handeln nach dem Wissen. Mysterien des innergöttlichen Lebens. Harmonie zwischen Glauben und Wissen. Erkennen und Unkörperlichkeit (237) Gottesbeweis aus dem Gesetz des per se und per accidens. Gott aus sich die Welt erkennend und „frei“ wollend (238), d. h. nach Erkenntnis handelnd. Gottes Wissen von den Einzeldingen ist ein Mysterium. Es ist Ursache der Dinge.

**X. Das Selbsterkennen Gottes . . . . . 239**

Gottes Handeln ist über Naturnotwendigkeit und geschöpflichem freien Willen erhaben (240). Er wählt frei, Gott lebend, folglich seiner selbst bewusst und sich selbst erkennend, jedoch in rein geistiger Weise.

**XI. Gott erkennt die zeitlichen Individua . . . . . 240**

Das Wissen Gottes weder partikulär noch universell, weder passiv noch verursacht, alles Reale aus seinem Wesen erfassend (242), Esoterismus. Ewiges Substrat und zeitliche Akzidenzien. Scheinbarer Widerspruch bei den Philosophen wird gelöst (244). Teilweise Ewigkeit als Vermittelung zwischen dem absolut Ewigen und absolut Zeitlichen. Gottes Wissen schöpferisch.

**3. Lehren über geschöpfliche Dinge.**

**I. Die Natur der Himmelssphäre . . . . . 245**

**II. Das Ziel der Sphärenbewegung . . . . . 247**

**III. Das Allwissen der Sphärenseelen . . . . . 248**

**IV. Naturwissenschaftliche Fragen . . . . . 249**

System der Wissenschaften. Abweisung von Pseudowissenschaften (250). Bedeutung der Empirie. Vier Probleme: 1. Das Kausalgesetz. Die Wunder sind Mysterien, in sich (logisch) nicht widerspruchsvoll, sondern möglich, praeambula fidei sind die übernatürlichen Eigenschaften des Propheten. Die Traumoffenbarung (252). Die Kausalvorstellungen der Philosophen werden von Gazali scharf

kritisiert. Beispiel der Wolle und des Feuers. Okkasionalismus. Das post hoc und die Gleichzeitigkeit zu unterscheiden von dem propter hoc (254). Beispiel einer Täuschung der Kausalvorstellung, der von Geburt Blinde. Die Körper wirken nicht. Der Geber der Formen. Averroes: Die Kausalverbindung in den sinnlichen Dingen ist evident. Zusammenwirken von Ursachen. Unberechtigtes Schliessen von Unbekanntem auf Bekanntes. Erkennen ist Auffinden der Ursachen; Leugnung der Ursachen ist Leugnung des Erkennens; wesentliche Ursachen (256). Ohne notwendige Ursachen wird der Kosmos ein Chaos und ein Nichts. Gesetzmässigkeit und Ausnahme. Wirkung kann verhindert werden. Die Theologen selbst geben bestimmt geartete und funktionierende Naturen, Bedingungen und Ursachen z. B. im Analogie- und Induktionsschlusse zu. Absichtliche Kausalfunktion. Postulat der Logik. Ohne Ursache ist die Demonstration unmöglich. Gewohnheitsmässiges Geschehen mit statistischer Regelmässigkeit und innerlich notwendiges (258). Begriff der Gewohnheit. Ursachlosigkeit widerspricht der Weisheit Gottes. Erste Ursache in den sekundären Ursachen mitwirkend. Disponierende Ursache (260). Nach der Verschiedenheit der Disposition bestimmt sich die Verschiedenheit der Wirkungen. Kausalwirkung der irdischen Dinge keine Illusion. Hervorbringung von Akzidenzien (261). Wirkungen der Geister. Keine Leugnung der Wunder seitens der Philosophen (262). Erklärung der logischen Möglichkeit der Wunder. Gott in den physischen Ursachen wirkend und deren erste Bedingung (263). Gott nicht mit Willkür handelnd. Notwendigkeit im Wissen entspricht den Notwendigkeiten in den Aussenweltdingen (264). Naturgesetzmässigkeit. Das Wissen Gottes, das kausal denkt, gestaltet demnach die Dinge kausal. Es gibt keine absolute Indifferenz. Erkennen ist Erfassen der innersten, verborgenen Natur der Dinge, die wirkt (265). Rückzug Gazalis. Genus — Differenz, Materie — Form (266). Bedingungen, d. h. Ursachen des Lebens. Die Dinge besitzen bestimmte Gestaltungen, Eigenschaften usw., nach denen sie wirken (267). Das logisch Unmögliche bewirkt Gott nicht. Guwaini: Notwendigkeit der Kausalverbindung und göttliche Weisheit. Erst kausales Erfassen der Dinge ist „Denken“ (268).

2. Gazali: Die Geistigkeit der Seele ist unbeweisbar. Die inneren Sinne (269). Avicennas Lehre darüber. Die Kritik des Averroes (270). Gazalis Einwand gegen die Einheit und Geistigkeit der Seele und Antwort des Averroes. Materielles und geistiges Inhärenz (270). Per se unteilbares Ding als Inhärenz. Teilbarkeit nach Intensität und Quantität. Die Geistigkeit des Substrates der Begriffe, der Seele (271) Fortleben nach dem Tode mit einem Schläfe vergleichbar. Erkennen und Selbsterkenntnis. Sinn und Geist sich konträr verhaltend (272). Wesen der Universalität und des Erkennens. Verwechslung des unbestimmt Allgemeinen des Phantasiebildes mit dem Abstrakten der rein geistigen Erkenntnis. Des Averroes Entgegnung: Der abstrakte Begriff enthält das Wesen des Dinges, ist

per se unteilbar und ewig (273). Sein Substrat, die Seele, muss also unteilbar und frei von Individuationsprinzipien, d. h. von Materie sein. Sie ist also universell, eine einzige Substanz für alle individuellen Menschen (274).

3. Gazali: Das Fortleben der Seele ist ein Mysterium. Averroes: Die immaterielle Substanz der Seele ist unvernichtbar. Einwände gegen die Universalität der Seele (275). Ohne Materie keine Individualität. Lehren anderer: Die „seelische Hitze“ (Pneuma?), die alles gestaltet. Galen. Plato (276). Seelen der Elemente, d. h. ihre Wesensformen. Wirken unmaterieller Agenzien auf materielle Dinge (277).

4. Die Lehre von der leiblichen Auferstehung ist kein wesentlicher Teil des Dogmas von der Vergeltung. Sie ist eine Theses der Sabier (278). Im Koran ist das von Gott in seiner Offenbarung Intendierte (die geistige Vergeltung) von der Darstellungsform (den sinnlichen Bildern, Auferstehung der Leiber) zu unterscheiden (279). Offenbarung ist Vollendung der natürlichen Grundlage der Religion. Der Autorität der Propheten muss man glauben (280). Entwicklung der Seinsformen. Jenseitiges Leben ist höhere Seinsform der Seele. Das Vergangene kehrt nicht als individuell, sondern nur als spezifisch Identisches wieder (281). Zusammenfassende Abweisung der Vorwürfe Gazalis.

Kritik des Hwāga Zāde an der Diskussion zwischen Gazali und Averroes . . . . .	282
Erläuterungen . . . . .	295
Erwähnte Lehren der Aschariten und Dahriten . . . . .	311
Erwähnte Lehren Avicennas . . . . .	316
Zum Standpunkt Gazalis:	
1. Die von Gazali gegen die Philosophen formulierten Thesen	323
2. Gazalis Beziehung zur griechischen Philosophie . . . . .	327
Besondere Probleme der Philosophie des Averroes:	
1. Die Leugnung der Kontingenz bei Averroes . . . . .	328
2. Der Grundsatz des „per se“ als Ursache des „per accidens“ bei Averroes . . . . .	331
3. Das Problem des Pantheismus bei Averroes . . . . .	332
4. Kennt Averroes eine Entwicklung der Dinge aus materiellen Keimen? . . . . .	332
5. Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben bei Averroes	334
6. Der Begriff von übernatürlichen Gebieten, die das Natürliche übersteigen, von Mysterien bei Averroes . . . . .	335
Systematisches Verzeichnis der behandelten metaphysischen Begriffe . . . . .	337
Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen . . . . .	343
Chronologisches Verzeichnis der vorkommenden Philosophen . . . . .	345
Zitierte Literatur . . . . .	346
Inhaltsverzeichnis . . . . .	348











189755

Author Averroes, Muhammad ibn Ahmad, called Ibn Arab  
 Title Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift,  
 tr.by Horten.

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto  
 Library

DO NOT  
 REMOVE  
 THE  
 CARD  
 FROM  
 THIS  
 POCKET

Acme Library Card Pocket  
 Under Pat. "Ref. Index File"  
 Made by LIBRARY BUREAU



